مطالعۂ علوم اسلامیہ
اردو ترجمہ
كتاب الإقرار والصلح والمضاربة
والوديعة والعارية والهبة
من الهداية
تصدرها:
المكتبة العلمية
للطباعة والنشر والتوزيع
١٥- لیک روڈ، لاہور
مغربی پاکستان

مطالعۂ علوم اسلامیہ

اُردو ترجمہ

کتاب الاقرار والصلح والمضاربۃ والودیعۃ والعاریۃ والھبۃ

من الھدایۃ

پروفیسر غازی احمد
ایم ۔ اے (علوم اسلامیہ گولڈ میڈلسٹ)
ایم ۔ اے (عربی ۔ گولڈ میڈلسٹ)
ایم ۔ او ۔ ایل (عربی) بی ایڈ
فاضل عربی (میڈلسٹ) فاضل فارسی
فاضل درس نظامی

المکتبۃ العلمیۃ ۔ ۱۵ لیک روڈ ۔ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الاقرار

(اقرار کرنے کے بیان میں)

اقرار باب افعال کی مصدر ہے۔ اس کا مجرد قَرّ ہے۔ قَرَّ الشَّیْءُ ای ثَبَتَ۔ اصطلاحِ شرع میں اقرار کا مطلب یہ ہے۔ اِخْبَارٌ بِمَا لَهُ ظَاهِرًا لِغَيْرِهٖ۔ یعنی ایسے حق کی خبر دینا جو ظاہراً کسی دوسرے کے لیے ہے۔ اقرار کا سبب یہ ہے کہ دوسرے کے حق کی خبر دے کر اپنے ذمہ سے واجب کو ساقط کرنا۔ اس کی شرط عقل و بلوغ پر ہے۔ بعض اُمور کے اقرار میں حُرّیت بھی شرط کا درجہ رکھتی ہے۔ اسی طرح رضا و خوشنودی کو بھی شرط کی حیثیت حاصل ہے حتیٰ کہ مجبور کیے گئے شخص کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ اقرار کا رکن ایسے الفاظ ہیں جن سے اقرار کرنے والے کے ذمّے وہ چیز واجب ہو جاتی ہے جس کا اقرار کرتا ہے۔ اقرار کا حکم یہ ہے کہ اقرار کرنے والے نے جس چیز کا اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہوگی۔

اقرار کرنے والے کو مُقِرّ اور جس کے لیے اقرار کیا جائے اُسے مُقَرٌّ لَہٗ کہا جاتا ہے۔ اقرار کردہ چیز کو مُقَرٌّ بِہٖ کہتے ہیں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب کسی آزاد، عاقل اور بالغ شخص نے کسی حق کا اپنے اوپر اقرار کیا تو اس پر یہ اقرار لازم ہوگا۔ جس چیز کا اقرار کیا ہے خواہ وہ مجہول ہو (مثلاً یوں کہے لِفُلَانٍ عَلَیَّ شَیْءٌ یعنی فلاں شخص کے لیے مجھ پر کچھ واجب ہے) یا معلوم ہو (مثلاً فلاں شخص کے سو روپے میرے ذمہ ہیں)

واضح ہو کہ اقرار کا مطلب کسی دوسرے کے حق کے اپنے ذمے ثابت ہونے کی خبر دینا ہے اور یہ اقرار اس حق کو جس کا اقرار کیا گیا لازم کرنے والا ہے۔ کیونکہ اقرار دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی وہ واقع ہو گئی۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ پر اقرارِ زنا کی بناء پر کیونکہ رجم لازم فرمایا تھا اور غامدی عورت پر بھی اس کے اعتراف کی بناء پر رجم لازم قرار دیا تھا۔

اقرار شرعی لحاظ سے حجتِ قاصرہ ہے (یعنی صرف اقرار کرنے والے تک محدود رہتا ہے دوسرے پر لازم نہیں ہوتا) اس لیے کہ مقر کی ولایت دوسروں سے قاصر ہوتی ہے لہٰذا اقرار مقر تک ہی محدود رہتا ہے (بخلاف بیّنہ کے کہ وہ حجتِ کاملہ ہوتی ہے اور دوسروں تک متعدی ہوتی ہے)۔

حریّت کی شرط اس لیے عائد کی گئی تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح

ہو سکے (خواہ معاملاتِ مالیہ کے بارے میں ہو یا غیر مالیہ کے سلسلے میں) کیونکہ ماذون غلام اگرچہ اقرار کے حق میں آزاد شخص کے ساتھ ملحق ہے لیکن مجور غلام کا اقرار مالی صحیح نہیں ہوتا (مجور جس کو تجارتی معاملات کی اجازت نہ ہو) البتہ حدود و قصاص میں مجور غلام کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا اقرار شرعی طور پر موجب و ملزم ہونے کی حیثیت سے قابل اعتبار قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے اقرار کرنے سے دَین اس کی گردن یعنی ذات سے متعلق ہو جائے گا۔ حالانکہ اس کی ذات اس کے آقا کی ملک ہے۔ لہٰذا آقا کے مال پر اس کے اقرار کی تصدیق نہ کی جائے گی۔

بخلاف ماذون غلام کے اس کا اقرار اس لیے صحیح ہوتا ہے کہ اسے اپنے آقا کی طرف سے مال پر تسلّط حاصل ہوتا ہے (پس اگر وہ کسی شخص کے لیے دین، ودیعت، غصب یا عاریت کا اقرار کرے گا تو اس کا اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ اقرار کے لحاظ سے وہ آزاد لوگوں کے ساتھ ملحق ہے ورنہ لوگ اس کے ساتھ کاروبار ہی نہ کریں۔ اگر انھیں یہ علم ہو کہ اس کا اقرار صحیح نہیں)

بخلاف حد اور قصاص کے کہ ان میں اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ مجور غلام ان معاملات میں اصلی حریت پر باقی ہوتا ہے۔ اسی بناء پر حدود و قصاص میں آقا کا اپنے غلام پر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوتا۔

اقرار کی صحت کے لیے بلوغت اور عقل بھی ضروری ہیں۔ کیونکہ بچے اور مجنون کا اقرار لازم نہیں ہوا کرتا اس لیے کہ وہ التزام کی اہلیت سے عاری ہوتے ہیں۔ البتہ اگر بچہ ذی شعور ہو اور اسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ مالی امور میں اذن کی بناء پر اسے بالغ افراد کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔

اقرار کردہ چیز کا مجہول ہونا صحتِ اقرار سے مانع نہیں ہوتا۔ کیونکہ انسان پر حقِ مجہول بھی لازم ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی کا مال تلف کر دیا اور اس کی صحیح قیمت کا علم نہیں یا کسی کو زخمی کیا اور اس زخم کے جرمانے کی مقدار کا پتا نہیں۔ یا کسی پر معاملات کے حساب و کتاب میں سے کچھ باقی ہے جس کی مقدار اس کے علم میں نہیں۔ (ملاحظہ فرمائیے مذکورہ تینوں صورتوں میں مقربہ مجہول ہے لیکن اقرار درست ہے)۔

آپ جانتے ہیں کہ ثبوتِ حق کی خبر دینے کو اقرار کہا جاتا ہے تو یہ مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہوگا۔ البتہ اگر مُقَرلہ یعنی جس کے لیے اقرار کیا جا رہا ہے مجہول ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ مجہول شخص کو مستحق قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے۔ مقر سے کہا جائے گا کہ وہ مجہول چیز کی وضاحت کرے کیونکہ اس چیز کو مجہول طور پر بیان کرنا اسی کی طرف سے ہے (تو اس کی توضیح بھی اسی کے ذمہ ہوگی)

جیسا کہ کسی شخص نے اپنے دو غلاموں سے ایک غلام کو آزاد کر دیا (تو اُسے کہا جائے گا کہ ان دو میں سے آزاد ہونے والے غلام کی تعیین اور توضیح کرو)۔
اگر مقر توضیح نہ کرے تو قاضی اسے وضاحت کرنے پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے صحیح اقرار سے اس پر جو کچھ لازم ہو گیا ہے اس ذمّہ داری سے عہدہ برآ ہونا بھی اس پر لازم ہے۔ اور یہ براءت بیان ہی سے ممکن ہے۔
مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مقر نے کہا کہ فلاں شخص کی میرے ذمّے کچھ چیز ہے تو اس پر لازم ہو گا کہ کسی ایسی چیز کا نام لے جس کی کچھ نہ کچھ قیمت ہو۔ کیونکہ اس نے اپنے ذمے کچھ واجب ہونے کی خبر دی ہے اور جس چیز کی کوئی قیمت ہی نہ ہو وہ واجب فی الذمّہ نہیں ہوا کرتی۔ اگر وہ ایسی چیز کا نام لے جس کی کوئی قیمت نہیں تو یہ اقرار سے رجوع کرنے کے مترادف ہو گا۔ (مثلاً کہے کہ میں نے ایک مٹھی مٹی مراد لی تھی یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تھا تو اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی)۔
مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مقرلہٗ اس مقدار سے زائد کا دعویٰ کرے جس کی وضاحت مقر نے کی ہے تو قسم کے ساتھ مقر کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مقر کو منکر کی حیثیت حاصل ہے۔

اسی طرح جب مقر کہے کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق ہے (تو بھی ایسی چیز کا بیان لازم ہوگا جس کی قیمت ہو) جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی بیان لازم ہوگا جب یوں کہے کہ میں نے فلاں سے کوئی چیز غصب کی ہے۔ مقر کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسے مال کو بیان کرے کہ جس میں لوگوں کے درمیان باہمی طور پر اس کا ایک دوسرے سے روک لینا مروّج ہو۔ عادت پر اعتماد کرتے ہوئے (عادت کے لحاظ سے غصب ایسے مال کے چھین لینے کو کہتے ہیں جو قیمتی ہو اور اس کے دینے میں لوگ مانع ہوتے ہیں لیکن گندم کے چند دانے یا ایک دو پیسے کی کوئی چیز ایسا مال نہیں کہ لوگ ایسی چیز کے دینے میں رکاوٹ ڈالتے ہوں۔)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر مقر کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمّے کچھ مال ہے تو اس کی وضاحت کے لیے مقر کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا کیونکہ اجمال کے ساتھ بیان کرنے والا وہی ہے۔ مال کی مقدار کثیر بیان کرے یا قلیل اسی کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ کیونکہ قلیل یا کثیر ہر مقدار مال کہلاتی ہے اس لیے کہ لغوی طور پر ہر اس چیز کو مال کہا جاتا ہے جس سے لوگ تموّل حاصل کرتے ہیں۔ البتہ ایک درہم سے کم مقدار میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ کیونکہ درہم سے کم مقدار کو عُرف میں مال شمار نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے اگر مقر نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے

ذمے مالِ عظیم ہے۔ تو دو سو درہم سے کم مقدار میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کا اقرار کیا ہے جو عظمت کے ساتھ متصف ہے۔ لہٰذا وصف کو لغو قرار دینا جائز نہ ہوگا۔ اور دو سو درہم یعنی نصاب زکوٰۃ مالِ عظیم کے زمرے میں شامل ہوگا۔ حتیٰ کہ مالکِ نصاب کو غنی شمار کیا جاتا ہے اور غنی شخص لوگوں کے نزدیک بڑا آدمی ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ دس درہم سے کم مقدار میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ دس درہم سرقے کا نصاب ہے جس کے چرانے پر انسان کے محترم ہاتھ کو کاٹ دیا جاتا ہے لہٰذا اس مقدار کو بھی عظیم تصور کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ سے امام قدوریؒ کے قول کی طرح بھی منقول ہے (کہ دو سو سے کم دراہم کی مقدار میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی)۔

ہمارا یہ کہنا کہ دو سو درہم سے کم مقدار میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس صورت میں ہے جب کہ وہ دراہم کی تصریح کرے (کہ میرے پاس دراہم سے مالِ عظیم ہے) لیکن جب وہ دنانیر سے مالِ عظیم کہے تو ان میں بیس دینار کی مقدار معتبر ہوگی (کیونکہ دنانیر کا نصاب بیس ہے) اور اونٹوں میں پچیس کی تعداد کیونکہ یہ نصاب کی کم از کم مقدار ہے جس پر اونٹ کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

اگر مقر نے اموالِ زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور مال بیان کیا تو نصاب کی قیمت کا لحاظ ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر مقر نے اموالِ عظام (یعنی صیغۂ جمع) کا لفظ استعمال کیا تو اس نے جس جنس کے اموال کہے ہیں تین نصاب کی مقدار اس پر واجب ہے (مثلاً اگر دراہم کی تصریح کی تو چھ صد درہم ہوں گے۔ دنانیر کی صورت میں ساٹھ دینار۔ اور اونٹوں کی صورت میں پچھتر اونٹ) کیونکہ جمع کے ادنیٰ درجہ کا اعتبار کیا جائے گا (اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں)

اگر کہا کہ میرے ذمہ دراہم کثیرہ ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس درہم سے کم مقدار میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور صاحبینؒ کی رائے کے مطابق دوسو سے کم دراہم میں تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ صاحب نصاب کو صاحب مال کثیر کہا جاتا ہے حتیٰ کہ اس پر دوسرے بے کس و بے بس مسلمان بھائیوں کے ساتھ ہمدردی کرنا ضروری ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب دوسو درہم سے کم مال ہو تو اس پر یہ فرائض لازم نہیں ہوتے اور اسے صاحب مالِ کثیر نہیں کہا جاتا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع کی جس عدد پر انتہا ہوتی ہے وہ دس کا عدد ہے اور عشرۃ دراہم کہا جاتا ہے اس کے بعد اَحَدَ عَشَرَ دِرْھَمًا کہا جاتا ہے (یعنی دس تک اعداد

کی تمیز جمع آتی ہے اور دس کے بعد مفرد آتی ہے) لہٰذا لفظ کے لحاظ سے دس کا عدد ہی اکثر ہوگا پس لفظ کو اسی جانب پھیرا جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر مقر مرف دراہم کا لفظ بصورت جمع استعمال کرے تو تین درہم مراد ہوں گے۔ کیونکہ جمع صحیح کے کم از کم تین افراد ہوتے ہیں۔ البتہ اگر تین سے زائد کی وہ خود وضاحت کر دے (تو اس کی وضاحت کے مطابق عمل ہوگا) کیونکہ لفظ میں کثرت کا احتمال موجود ہے۔ اور درہموں سے متعارف و مروّج وزن مراد لیا جائے گا (یعنی جو اس علاقے میں لوگوں کے درمیان لین دین میں استعمال ہوتا ہے)

مسئلہ:۔ اگر مقر نے کہا کہ میرے ذمہ اتنے اتنے درہم ہیں تو گیارہ سے کم دراہم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے دو مبہم اعداد کا ذکر کیا ہے جن کے درمیان حرف عطف نہیں اور ایسے اعداد میں کمتر عدد گیارہ ہے۔ (جن مرکب اعداد کے درمیان حرف عطف نہیں آتا وہ گیارہ سے انیس تک ہیں۔ لہٰذا گیارہ کمتر عدد ہوگا)

مسئلہ:۔ اگر مقر نے کہا میرے ذمے اتنے و اتنے درہم ہیں تو اکیس سے کم دراہم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے دو ایسے مبہم اعداد کا ذکر کیا ہے جن کے درمیان حرف عطف موجود ہے اور ایسے عدد کی تفسیر میں کم سے کم درجہ اکیس کا ہے تو ھر

وجہ کو اپنی نظیر پر محمول کیا جائے گا (یعنی اکیس سے آگے اعداد واو عاطفہ کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں اور ان میں سب سے کم عدد اکیس ہے)۔

اگر مقرّ نے کہا کَذَا دِرْهَمًا یعنی میرے ذمے اس کا اتنا حق ہے از روئے درہم تو یہ ایک درہم ہوگا کیونکہ لفظ "درهمًا" مبہم کی تمیز و تفسیر ہے۔ اگر مقر نے کہا کذا کذا کذا درھمًا اور درمیان میں حرف عطف کا ذکر نہ کیا تو گیارہ درہم واجب ہوں گے کیونکہ گیارہ کے سوا اس کی کوئی نظیر موجود نہیں۔ اگر مقرّ نے واو عاطفہ استعمال کرتے ہوئے کذا وکذا وکذا درھمًا کہا تو ایک سو اکیس درہم مراد ہوں گے۔

اسی طرح اگر کذا کو چار مرتبہ واو عاطفہ کے ساتھ استعمال کیا تو ہزار کا اضافہ کیا جائے گا اور ایک ہزار ایک سو اکیس درہم مراد ہوں گے کیونکہ یہی اس کی نظیر و تفسیر ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا۔ اگر مقرّ نے یوں کہا کہ عَلَيَّ اَوْ قِبَلِيْ یعنی فلاں شخص کا مجھ پر یا میری جانب اتنا حق ہے تو اس نے اپنے اوپر قرض کا اقرار کیا (یعنی مجھ پر فلاں کے سو درہم ہیں یا میری طرف فلاں کے سو درہم ہیں۔ یہ دونوں صورتیں قرض کا اقرار ہیں) کیونکہ عَلَيَّ ایجاب یعنی واجب کرنے کا صیغہ ہے۔ اور قِبَلِی ضمانت کے معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ

کتاب الکفالۃ میں گزر چکا ہے۔

اگر مقر نے عَلَیَّ یا قِبَلِی کا لفظ استعمال کرتے ہوئے کہا کہ وہ ودیعت یعنی امانت ہے اور ھُوَ وَدِیعَۃٌ اپنے سابق کلام سے متصل کر کے کہا تو اس کی تصدیق کی جائے گی (کہ مذکورہ مال اس کے پاس امانت ہے) کیونکہ ان الفاظ میں مجازی طور پر امانت کا احتمال بھی پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ امانت کی حفاظت کی ضمانت دی جاتی ہے اور مال اس امر کا محل بھی ہے کہ اسے حفاظت میں دیا جائے۔

ھُوَ وَدِیعَۃٌ سابقہ کلام کے ساتھ متصل کہنے کی صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ علیحدہ کہنے کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی۔

مصنّف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قدوری کے بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے قِبَلِی اَمَانَۃٌ اِقْرَارٌ بِالْاَمَانَۃِ یعنی یہ لفظ قِبَلِی امانت کا اقرار ہے۔ کیونکہ یہ لفظ دونوں معنوں کو شامل ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے یوں کہا لَاحَقَّ لِی قِبَلَ فُلَانٍ کہ فلاں شخص کی طرف میرا کوئی حق نہیں تو یہ قرض اور امانت دونوں سے بری کرنے کے مترادف ہوگا اور امانت ان دونوں میں کمتر درجہ رکھتی ہے (کیونکہ دین تو ہر حالت میں قابلِ ضمان ہوتا ہے اور امانت سوائے تعدی کی صورت کے قابلِ ضمان نہیں ہوتی) لیکن امام محمدؒ کی مبسوط کی روایت زیادہ صحیح ہے (کیونکہ ان الفاظ کا استعمال دین

میں زیادہ ہوتا ہے)

اگر مقر نے عِندِی یا مَعِیَ یا فِی بَیْتِی یا فِی کِیْسِی یا فِی صُنْدُوقِی کے لفظ استعمال کیے (کہ فلاں کا اتنا مال میرے پاس یا میرے ساتھ یا میرے گھر میں یا میری جیب میں یا میرے صندوق میں ہے) تو یہ اس کے پاس بطور امانت ہونے کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے ہر لفظ اس امر کا اقرار ہے کہ وہ چیز اس کے قبضہ میں ہے۔ اور جو چیز قبضہ میں ہو وہ یا تو بطور ضمانت ہوتی ہے یا بطور امانت لہٰذا ان دونوں میں جو کمتر درجہ کا قبضہ ہے وہ ثابت ہو جائے گا اور وہ امانت ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مقر سے کسی شخص نے کہا کہ میرے ہزار درہم تیرے ذمے ہیں۔ مقر نے کہا کہ تو ان کا وزن کر لے یا جانچ پڑتال کر کے لے لے۔ یا مجھے ان کے بارے میں مُہلت دے یا میں نے ان کو ادا کر دیا ہے۔ تو یہ قرض کا اقرار ہے۔ کیونکہ پہلے اور دوسرے لفظ (اِتَّزِنْهَا۔ اِنْتَقِدْهَا) میں ھا، کنایہ ہے اس چیز سے جو دعویٰ میں مذکور ہے۔ گویا مقر نے یوں کہا کہ ان ہزار دراہم کا وزن کر لو جو تمہاری طرف سے مجھ پر واجب ہیں حتیٰ کہ اگر مقر نے حرفِ کنایہ یعنی ھا کا ذکر نہ کیا تو اقرار نہ ہوگا کیونکہ جس مال کا دعویٰ میں ذکر ہے یہ کلام اس کی طرف راجع نہ ہوگا۔

رہا مہلت دینے کا مسئلہ تو یہ اُسی حق میں ممکن ہے جو واجب ہو (اگر کوئی شے ذمہ میں واجب ہی نہ ہو تو طلب مہلت کا کوئی مقصد ہی نہیں) اسی طرح ادائیگی بھی وجوب کے بعد ہوا کرتی ہے (یعنی پہلے کسی چیز کا وجوب ہوتا ہے اور وجوب کے بعد ادائیگی ہوتی ہے) اور بری کر دینے کا دعویٰ بھی ادا کر دینے کے دعوے کی طرح ہے (یعنی اگر مقرّ نے کہا کہ تو نے مجھے ہزار درہم سے بری کر دیا تھا تو یہ بھی اقرار ہے۔ کیونکہ براءت وجوب کے بعد ممکن ہے) جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

صدقے اور ہبے کے دعوے کا بھی یہی حکم ہے (یعنی اقرار ہوں گے) کیونکہ صدقہ اور ہبہ دونوں میں تملیک سابقہ وجوب کی مقتضی ہے کہ یہ چیز پہلے اس کے ذمہ میں تھی۔ بعد میں صدقہ یا ہبہ کر کے اس کے ذمہ سے ساقط کی گئی) اسی طرح اگر مقرّ نے کہا کہ میں نے فلاں شخص پر اس کا حوالہ کر دیا ہے (تو یہ بھی اقرار ہوگا) کیونکہ حوالہ دوسرے کی طرف قرض کو منتقل کرنے اور دوسرے کے حوالے کرنے کا نام ہے۔ (اس لیے حوالے کا دعویٰ ثبوت دین کا اقرار ہوگا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر ایک شخص نے (دوسرے شخص کے ذمے) دینِ مؤجّل کا اقرار کیا مقرلہٗ نے اس کے قول یعنی قرض کی تصدیق کر دی۔ لیکن مدت کے بارے میں اس کی تکذیب

کی۔ تو مقرلہٗ پر فی الحال ہی قرض لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے۔ لیکن اس مال پر اپنی ذات کے لیے ایک حق کا دعویٰ کیا (یعنی ایک خاص مدت کا تو مدت کے سلسلے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی) جیسے کسی شخص نے اس غلام کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہے کہ یہ غلام فلاں کی ملکیت ہے دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام کرائے پر لیا ہے (تو اس کا اقرار درست ہوگا لیکن اجارے کے سلسلے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی) بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شخص کے لیے سیاہ (یعنی کھوٹے) درہموں کا اقرار کیا (کہ فلاں شخص کے سو سیاہ درہم میرے ذمہ ہیں تو اس اقرار کے سلسلے میں اس کی تصدیق کی جائے گی) اس لیے کہ سیاہ ہونا ان درہموں کی صفت ہے (جو موصوف سے زائد چیز نہیں کہ اس کے بارے میں مزید کسی حق کا دعویٰ متصوّر ہو) باب الکفالۃ میں اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ مقرلہ سے مدت کے بارے میں قسم لی جائے گی۔ کیونکہ وہ ایک ایسے حق سے انکار کر رہا ہے جو اس کے خلاف ثابت ہو چکا ہے۔ اور قسم کھانا منکر کا ذمہ ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر مقر نے کہا کہ فلاں شخص کے سو اور ایک درہم میرے

ذمہ ہے۔ تو اس پر یہ تمام دراہم (یعنی ایک سو ایک) لازم ہوں گے۔
اگر یوں کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ سو درہم اور ایک کپڑا ہے
ایک کپڑا تو اسی وقت لازم ہو جائے گا اور سو کی تفسیر کے لیے اس
کی طرف رجوع کیا جائے گا (کہ سو سے مراد کس قسم کے درہم ہیں)
پہلی صورت میں بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے۔ اور امام شافعیؒ بھی
اسی کے قائل ہیں۔ کیونکہ سو درہم مبہم ہیں اور لفظ درہم واو عاطفہ
کے ذریعے اس پر عطف کیا گیا ہے۔ لفظ درہم ما قبل کی تفسیر نہیں
ہے۔ تو سو کا عدد مبہم طور پر باقی رہا۔ جیسا کہ دوسری صورت میں
بھی مبہم ہے (یعنی جب کہ ثوب کو بھی عطف کیا جا رہا ہے) استحسان
کی وجہ یہ ہے۔ نیز یہی وجہ استحسان دونوں صورتوں کے درمیان وجہ
فرق بھی ہے کہ لوگ ہر عدد کے ساتھ لفظ درہم کے تکرار اور استعمال
کو ثقیل شمار کرتے ہیں۔ اور دونوں عددوں کے ذکر کرنے کے بعد
درہم کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں (یعنی درہم کا لفظ صرف ایک بار
دونوں عددوں کے ذکر کے بعد آتا ہے) ——— اور یہ
استثقال صرف اسی صورت میں ہے جب کہ اس لفظ کا استعمال
کثرت سے ہوتا ہو۔ اور کثرت استعمال کی صورت اس وقت وقوع پذیر
ہوتی ہے کہ جب اسباب کثیرہ کی وجہ سے وجوب بکثرت ہو۔ اور
یہ بات دراہم، دنانیر، مکیلی اور موزونی اشیاء میں بکثرت ہوتی ہے
لیکن کپڑے اور وہ اشیاء جو نہ ناپی جاتی ہیں اور نہ ان کا وزن کیا

جاتا ہے۔ ان کا وجوب بکثرت نہیں ہوتا۔ اور ایسی چیزیں اپنی اصل پر باقی رہیں گی (لہٰذا سو کا عدد مبہم رہے گا اور مقر سے اس کی وضاحت کے لیے رجوع کیا جائے گا)

اسی طرح اگر مقر کہے سو اور دو کپڑے (تو سو کا ابہام مقر کی وضاحت سے دور ہوگا) جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں (کہ کپڑے غیر مکیلی اور غیر موزونی اشیاء میں وجوب بکثرت نہیں ہوتا) بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ یوں کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سو اور تین کپڑے ہیں (تو ایک سو تین کپڑے لازم ہوں گے) کیونکہ اس نے دو مبہم عدد ذکر کیے اور اس کے بعد ان اعداد کی تفسیر بیان کی۔ (جس سے معلوم ہوا کہ ایک سو تین سے مراد کپڑے ہیں) کیونکہ لفظ اثواب کو حرف عطف کے ساتھ ذکر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا یہ تفسیر اعداد کی طرف راجع ہوگی۔ کیونکہ تفسیر کی ضرورت دونوں عددوں میں برابر ہے تو یہ سب کپڑے قرار دیے جائیں گے۔ (واضح ہو کہ اس تمام تفصیل کا تعلق عربی زبان سے ہے۔ یعنی جب مائۃ و درہم کہا تو مائۃ کی تفسیر کی ضرورت درپیش ہوگی۔ کیونکہ عربی میں جو الفاظ بکثرت استعمال میں آتے ہیں۔ ان میں الفاظ کے تکرار کو ثقیل خیال کیا جاتا ہے مثلاً مائۃ درہم و درہم نہ کہیں گے بلکہ درہم کا استعمال ایک بار ہی کیا جائے گا۔ بخلاف مائۃ وثوب کے۔ ثوب کا استعمال بیع و شراء میں بہت کم ہوتا ہے لہٰذا اگر ایک سو ایک کپڑے ہوتے تو مائۃ

ثوب و ثوب کہا جاتا۔ لیکن مائۃ وثلاثۃ اثواب کی صورت میں اثواب مائۃ اور ثلاثۃ دونوں کی تفسیر ہوگی۔

اگر اردو میں کہا جائے کہ میرے ذمہ فلاں کے ایک سو ایک روپے ہیں۔ تو اس سے ایک سو ایک روپے ہی مراد ہوں گے۔ اگر کہا کہ ایک سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو سو وضاحت طلب ہوں گے۔ اسی طرح اگر کہا کہ میرے ذمہ ایک سو ایک کپڑے ہیں تو کپڑے ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر کہا ایک سو ہے اور ایک کپڑا۔ تو سو وضاحت طلب ہوگا۔ الغرض اردو میں اگر عطف ہو تو معطوف علیہ وضاحت طلب ہوگا ورنہ نہیں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے کھجوروں کا زنبیل میں اقرار کیا تو اس مقر پر کھجوریں اور زنبیل دونوں لازم ہوں گی۔ (کفایہ میں ہے کہ کھجوریں رکھنے کے لیے ایک قسم کی ٹوکری استعمال کی جاتی تھی۔ جب تک کھجوریں ٹوکری میں موجود ہوتیں اسے قوصرہ کہا جاتا اور خالی ٹوکری کو زنبیل)

امام محمدؒ نے مبسوط میں اس طرح تشریح کی ہے کہ مقر نے کہا میں نے ٹوکری میں کھجوریں غصب کی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قوصرہ کھجوروں کے لیے برتن اور ظرف ہے۔ اور کسی مظروف شے کا غصب کرنا ظرف کے چھینے بغیر متحقق نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ میں نے سینی (یعنی ٹرے) میں طعام اور بوریوں میں گندم غصب کی ہے (تو سینی یعنی

ٹرے اور بوریاں بھی ساتھ شامل ہوں گی کیونکہ یہ ظرف ہیں) بخلاف اس صورت کے جب کہ مقر یوں کہے کہ میں نے ٹوکری سے کھجوریں غصب کیں۔ کیونکہ لفظ من انتزاع یعنی کسی چیز کو کسی چیز سے نکالنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں ایسی چیز کے غصب کا اقرار ہوگا جو کسی چیز سے نکالی جائے اور وہ کھجوریں ہیں۔ لہٰذا بدیں صورت ٹوکری اقرار میں داخل نہ ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی نے اصطبل میں گھوڑا غصب کرنے کا اقرار کیا تو اس پر صرف گھوڑا لازم ہوگا۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصطبل غصب سے مضمون نہیں ہوتا (کیونکہ موجب ضمان غصب اس صورت میں ممکن ہے جب کہ اس چیز کو غصب کر کے کہیں دوسری جگہ لے جایا جائے۔ اور یہ بات اصطبل میں ممکن نہیں) امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مقر پر دابہ اور اصطبل دونوں کا ضمان لازم ہوگا۔

اسی طرح حکم ہے غلّہ کے غصب کرنے کا جو کوٹھڑی میں ہو (شیخینؒ کے نزدیک صرف غلہ کا ضمان ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس شخص نے دوسرے کے لیے انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ حلقہ اور نگینہ دونوں لازم ہوں گے۔ کیونکہ انگوٹھی ان دونوں چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

اور جس شخص نے دوسرے کے لیے تلوار کا اقرار کیا۔ تو مقر کے ذمہ تلوار کا پھل۔ میان اور حمائل یعنی پر تلہ تینوں اشیاء ہوں گی۔ کیونکہ لفظِ سیف ان تینوں چیزوں کو شامل ہے۔

اور جس شخص نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں شخص کی مسہری ہے تو اس کے ذمہ مسہری کی لکڑیاں اور پردہ وغیرہ ہوگا کہ یہ تمام اشیاء عُرف کے لحاظ سے اس میں داخل ہیں۔

مسئلہ:۔ اگر مقر نے کہا کہ میں نے رومال یا تولیہ میں کپڑا غصب کیا ہے۔ تو رومال اور کپڑا دونوں لازم ہوں گے۔ کیونکہ رومال کو ظرف کی حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ کپڑا عموماً رومال یا تولیے میں لپیٹا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ میرے ذمے کپڑے میں ایک کپڑا ہے تو دونوں کپڑے لازم ہوں گے۔ اس لیے کہ ایک کپڑا دوسرے کے لیے ظرف ہے۔ بخلاف اس کے اگر مقر دِرْهَمٌ فِي دِرْهَمٍ کہے تو ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ ضرب کا حساب ہے ظرف نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر مقر نے کہا کہ میرے ذمہ ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے تو امام ابو یوسفؒ کی رائے ہیں اس پر صرف ایک کپڑا ہی لازم ہوگا۔ (امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ الکافی) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس پر گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔ کیونکہ بہت قیمتی

اور نفیس کپڑے کو بعض اوقات دس کپڑوں میں بھی لپیٹ لیا جاتا ہے ۔ لہٰذا اس کے کلام کو ظرفیت کے معنی پر محمول کرنا ممکن ہے ۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرف فی جس طرح ظرفیت کے لیے استعمال ہوتا ہے اسی طرح بین یعنی درمیان اور وسط کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَادْخُلِی فِی عِبَادِی یعنی میرے بندوں کے درمیان داخل ہو جا ۔ لہٰذا فی کے استعمال میں شک پڑ گیا کہ یہ ظرفیت کے معنی میں استعمال ہوا ہے یا درمیان کے معنی میں ۔ اور ذمہ داریوں میں اصل یہ ہے کہ ان سے براءت اور عہدہ برا ہونے کا موقع ملے ۔ (لہٰذا یقینی امر یہی ہے کہ اس پر صرف ایک کپڑا لازم کیا جائے) ۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہر کپڑا مظروف ہوتا ہے ۔ (اور اس کو کسی چیز میں رکھا جاتا ہے) ظرف نہیں ہوتا ۔ پس اس کا ظرف پر محمول کرنا متعذر ہے تو پہلا معنی یعنی درمیان کے معنی میں استعمال ہونا متعین ہو گیا ۔ (یعنی دس کپڑوں میں سے اس نے ایک کپڑا نکال لیا) ۔

مسئلہ ۔ قدوری میں ہے ۔ اگر مقر نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمے پانچ در پانچ ہیں اور اس نے ضرب وحساب کا قصد کیا تو اس پر پانچ ہی لازم ہوں گے ۔ کیونکہ عملِ ضرب مال کو زائد نہیں کرتا (بلکہ ضرب تو تکثیر اجزاء کے لیے ہوتی ہے ۔ یعنی ان کے

پچیس ٹکڑے شمار کیے جائیں گے)۔

امام حسن بن زیادؒ نے فرمایا کہ مقر پر پچیس لازم ہوں گے۔ اس کی تفصیل ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر مقر نے کہا کہ میں نے پانچ کے ساتھ پانچ کا ارادہ کیا ہے تو اس پر دس لازم ہوں گے کیونکہ لفظ میں ان معانی کا احتمال موجود ہے۔

اگر مقر نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک سے دس درہم تک ہیں یا ایک اور دس درہموں کے درمیان ہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درہم واجب ہوں گے۔ اس پر اعداد کی ابتدا اور ما بعد واجب ہوگا لیکن غایت یعنی آخر میں مذکور عدد ساقط ہو جائے گا۔

صاحبینؒ کا ارشاد ہے کہ اس پر دس لازم ہوں گے۔ اور دونوں غایتین یعنی ابتداء و انتہاء اقرار میں داخل ہوں گی۔ (یعنی ایک اور دس دونوں اقرار میں شامل ہیں)

امام زفرؒ کا ارشاد ہے کہ دونوں غایتیں یعنی ابتداء و انتہاء اقرار میں داخل نہ ہوں گی۔ اور مقر پر آٹھ لازم ہوں گے۔

اگر مقر نے کہا کہ فلاں کے لیے میرے دار سے اس دیوار سے اُس دیوار کے مابین ہے تو جو کچھ دونوں دیواروں کے درمیان ہے وہی مقر لہ کو ملے گا اور دونوں دیواروں سے کچھ نہ ملے گا۔ اس کے مفصل دلائل کتاب الطلاق کے باب ایقاع الطلاق میں بیان کر دیے گئے ہیں۔

فَصلُ

(حمل و خیار کے اقرار کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں عورت کے حمل کے لیے مجھ پر ہزار درہم لازم ہیں۔ اگر اس نے یوں بیان کیا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے لیے وصیت کی تھی۔ یا اس کا باپ مر گیا ہے اور یہ حصہ اس کو میراث میں ملا ہے۔ تو اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایسے سبب کا اقرار کیا ہے جو ملکیت ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اگر اس عورت نے اتنی مدت کے بعد زندہ بچے کو جنم دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حمل بوقت اقرار موجود تھا۔ تو مقر پر اپنے اقرار کے مطابق لازم ہوگا۔

اگر عورت نے مردہ بچےؓ کو جنم دیا۔ تو مال وصیت کرنے والے یا ورثاء کے لیے ہوگا حتیٰ کہ وہ مال موصی یا میت کے وارثوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لیے کہ مقر کا یہ اقرار دراصل

وصیت کرنے والے یا مورث کے لیے ہے۔ اور اس حمل کی طرف اس وقت منتقل ہوتا ہے جب کہ وہ پیدا ہو جائے۔ لیکن اس کے مردہ پیدا ہونے کی صورت میں اقرار منتقل نہ ہو گا۔

مسئلہ:۔ اگر عورت دو زندہ بچوں کو جنم دے تو مال ان دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا (کیونکہ لفظ حمل دونوں کو شامل ہے۔ اگر دونوں بچے مذکر ہوں تو مال نصف نصف ہو جائے گا۔ اگر ایک لڑکا ہو اور دوسری لڑکی تو وصیت میں دونوں کو برابر حصہ ملے گا لیکن میراث کی صورت میں لڑکے کو دو تہائی اور لڑکی کو ایک تہائی ملے گا)

اگر مقر نے اپنے ذمے مال لازم ہونے کا یہ سبب بیان کیا کہ حمل نے میرے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی ہے یا مجھے قرض دیا ہے تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا کیونکہ اس نے ایسا سبب بیان کیا ہے جو محال ہے۔ (اس لیے کہ حمل کا خرید و فروخت کرنا یا قرض دینا بھلا کیسے ممکن ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر مقر نے اقرار کو مبہم رکھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہو گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ اقرار من جملہ شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے لہٰذا اس کو عمل میں لانا ضروری ہو گا اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کو کسی سبب صالح پر محمول کیا جائے (یعنی

بطور وصیت یا میراث لازم قرار دیا جائے)
امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار مطلق ہو اُسے ایسے
اقرار کی طرف راجح کیا جاتا ہے جو بوجہ تجارت ہو (تو مطلب یہ
ہوا کہ حمل کا حق مالی مجھ پر بوجہ تجارت واجب ہے اور یہ کیسے
ممکن ہے) اسی بناء پر اگر کسی ماذون غلام نے اقرار کیا یا شریکین میں
سے کسی نے اقرار کیا تو اقرار مطلق اسی پر محمول ہوگا کہ یہ تجارت کے
سبب سے واجب ہے۔ لہٰذا اقرار مبہم ایسا ہی ہوگا جیسا کہ مقر
صراحت سے یہ کہہ دے کہ حمل کا یہ مال میرے ذمہ بوجہ تجارت
واجب ہے۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر کسی شخص نے جاریہ کے حمل
کا یا بکری کے حمل کا کسی دوسرے شخص کے لیے اقرار کیا تو اس کا
اقرار صحیح ہوگا اور اقرار اس پر لازم ہوگا کیونکہ اس اقرار کی صحیح وجہ
موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہو
تو یہ اقرار اسی وجہ پر محمول ہوگا (مثلاً مقر کو ر نے ایک باندی عطا
کی اور اس کے حمل کی وصیت ر نے مقر لہ یعنی ب کے لیے کر دی
تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر ر نے مقر کو حاملہ بکری دی اور مقر لہ
یعنی ب کے لیے اس کے بچے کی وصیت کر دی تو جائز ہوگا۔
لہٰذا جب مقر نے اس کے بعد کہا کہ فلاں شخص کے لیے میرے پاس
باندی یا بکری کا بچہ ہے تو جائز ہے اور اقرار صحیح ہے۔ لہٰذا

معلوم ہوا کہ اگر اقرار بدون بیانِ سبب ہیں صحیح وجہ نکل سکتی ہو تو اقرار صحیح ہوتا ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے شرطِ خیار کے ساتھ اقرار کیا تو شرط باطل ہوگی۔ (مثلاً ا نے ب کے لیے قرض، غصب یا ایسی ودلعیت کا اقرار کیا جو اس نے تلف کر دی ہے۔ اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے اقرار کو باقی رکھنے یا فسخ کرنے میں۔ تو اقرار جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی) کیونکہ خیار کی شرط کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب چاہے فسخ کر دے۔ اور کسی چیز کے واجب فی الذمہ ہونے کی خبر دینا یعنی اس کا اقرار کرنا اس قابل نہیں ہوتا کہ اسے فسخ کیا جائے۔ اور مال اس لیے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے وہ لازم کرنے والا صیغہ ہے اور اس کی باطل شرط سے اقرار سے ثابت شدہ لزوم معدوم نہ ہوگا۔

بَابُ الِاسْتِثْنَاءِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ

(کسی چیز کو اقرار سے مستثنیٰ کرنے کا بیان اور جو اس کے معنی میں ہے)

(یعنی جو کچھ اقرار کیا ہے اس میں سے کچھ استثناء یعنی الگ کرلے۔ اگر استثناء اقرار سے متصل ہو تو جائز ہے۔ اگر کلام سے منفصل ہو تو سوائے حضرت ابن عباسؓ کے سب کے نزدیک باطل ہے۔ کیونکہ استثناء سے کلام میں تغیر آجاتا ہے۔ اگر ہم منفصل کو بھی جائز قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر شخص اپنے اقرار میں جس وقت چاہے تغیر کرسکتا ہے تو اقرار کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ وَمَا فِي مَعْنَاهُ کا یہ مطلب ہے کہ ہر وہ شرط وغیرہ جو کلام میں تغیر و تبدل پیدا کردے وہ بھی استثناء کے حکم میں داخل ہوگی)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس شخص نے اپنے اقرار سے

متصل ہی کسی چیز کا اقرار کیا تو استثناء جائز ہوگا اور باقی چیز اس پر لازم ہوگی۔ کیونکہ استثناء مجموعی کلام کے ساتھ باقی سے عبارت ہے (یعنی جب اقرار کے کلام کے ساتھ استثناء استعمال کیا تو اب استثناء کے ساتھ جو باقی بچا ہے وہی اس عبارت کا مقصد ہوگا) لیکن استثناء کا کلام سابق کے ساتھ متصل ہونا ضروری ہے۔ استثناء خواہ قلیل ہو یا کثیر (یعنی استثناء کے بعد باقی بچنے والی چیز کم ہو یا زیادہ کوئی فرق نہیں۔ مثلاً فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں مگر چار سو۔ یا فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں مگر سات سو۔)

اگر تمام مقدار ہی کا استثناء کر دے تو استثناء باطل ہوگا اور اقرار لازم ہوگا۔ کیونکہ استثناء اس مقدار کا تکلم ہے جو استثناء کے بعد باقی بچے لیکن استثناءِ کُل کی صورت میں کچھ باقی رہتا ہی نہیں۔ تو استثناءِ کُل عن الکل اقرار سے رجوع کرنا ہوگا (اور شرعی لحاظ سے اقرار کر کے رجوع کرنا جائز نہیں لہٰذا استثناءِ کُل عن الکل باطل ہوگا اور اقرار برقرار رہے گا) اس کی پوری تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے اگر مقر نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ہیں مگر ایک دینار یا گندم کا ایک قفیز۔ تو اس پر سو درہم لازم ہوں گے البتہ دینار یا قفیز کی قیمت اس سے کم کر لی جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔

اگر مقر نے یوں کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ہیں مگر ایک کپڑا۔ تو ائمہ احناف کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں صحیح نہیں۔ امام شافعیؒ دونوں صورتوں کے جواز کے قائل ہیں۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر استثناء نہ ہوتا تو مستثنیٰ سابق کلام میں داخل ہوتا (مثلاً اس کے سو درہم میرے ذمہ ہیں مگر دس درہم۔ اگر دس درہم کا استثناء نہ ہوتا تو یہ دس درہم بھی سو میں شامل رہتے) مگر مستثنیٰ کے خلاف جنس ہونے کی صورت میں یہ امر متحقق نہیں ہو سکتا۔ (مثلاً سو درہم سے اگر کپڑے کا استثناء کیا جائے تو عدم استثناء کی صورت میں بھی کپڑا دراہم میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کی جنسیں ہی مختلف ہیں لہٰذا استثناء ہی باطل ہوگا)

امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ مالیت کے لحاظ سے متحد الجنس ہیں لہٰذا استثناء درست ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت (جس میں دینار یا قفیز کا استثناء ہے) میں ثمن ہونے کی جہت سے مجانست ثابت ہے۔ اس ثمنیت کا دینار میں پایا جانا تو ظاہر ہے اور مکیلی و موزونی اشیاء اپنے اوصاف کے لحاظ سے ثمن ہیں (مثلاً گندم وغیرہ اشیاء اوصاف بیان کرنے سے معلوم و متعین ہو جاتی ہیں لہٰذا مبیع بھی بن سکتی ہیں اور درہم و دینار کی طرح

واجب فی الذمہ بھی ہوتی ہیں) لیکن کپڑا کسی طرح بھی ثمن نہیں بن سکتا۔ (نہ صورۃً اور نہ معنیً یعنی وجوب کے لحاظ سے) لہٰذا وہ مطلق عقد معاوضہ میں واجب نہیں ہوتا (البتہ بیع سلم میں اس کا وجوب ہو جاتا ہے) لہٰذا اس کی ثمنیت ثابت نہ ہو سکی۔

جو چیز ثمن ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ دراہم کے اندازہ میں شامل ہو سکتی ہے اور اپنی مالیت کے مطابق دراہم سے مستثنیٰ بھی ہو سکتی ہے (گویا متکلم نے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کو بلفظ دراہم ذکر کیا۔ اور اس کلام لَہٗ عَلَیَّ مِائَۃُ دِرْھَمٍ اِلَّا ثَوْبًا کا مطلب یہ ہوا لَہٗ عَلَیَّ مِائَۃُ دِرْھَمٍ اِلَّا قَدْرُ قِیْمَۃِ الْمُسْتَثْنٰی) لیکن جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس سے دراہم کی مالیت کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ (یعنی اس کو دراہم کے اندازہ و حساب میں نہیں لا سکتے) تو ایسی صورت میں دراہم سے مستثنیٰ مجہول ہوگا لہٰذا یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے ایک حق کا اقرار کیا اور اپنے اقرار کے ساتھ ہی اِن شاء اللہ کہہ دیا۔ (مثلاً لِفُلَانٍ عَلَیَّ مِائَۃُ دِرْھَمٍ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی) تو اقرار اس پر لازم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ استثناء کرنا یا تو ابطال اقرار ہے یا تعلیق اقرار ہے۔ اگر مقر کا مقصد پہلی صورت ہو یعنی اقرار باطل کرنا تو اس کے مقصد کے مطابق اقرار باطل ہوگا۔ اور اگر

اس کا مقصد اقرار کو معلّق کرنا ہو تو بھی اقرار باطل ہو گا۔ یا تو اس لیے
کہ اقرار میں تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں ہوتا (کیونکہ اقرار کا مطلب
ہے خبر دینا اور خبر دینا معلّق بالشرط نہیں ہو سکتا) یا اس لیے کہ اس
شرط کی نوعیت ایسی ہے جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔ جیساکہ ہم کتاب
الطلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب شرط کے
ساتھ اس طرح معلّق کرے کہ فلاں کے سو درہم میرے ذمہ ہیں جب
میں مروں۔ یا جب مہینے کی ابتداء ہو یا جب لوگ روزہ افطار کریں
(ان صورتوں میں اقرار باطل نہ ہو گا) کیونکہ یہ تعلیق بالشرط بیانِ مدّت
کے معنی میں ہے۔ تو یہ تأجیل (یعنی مدت بیان کرنا) ہو گی تعلیق بالشرط
نہ ہو گی۔ حتّٰی کہ اگر مقرّ لہٗ نے اس کی مدّت کے سلسلے میں تکذیب کر دی
تو مال مذکور فی الحال ہی واجب ہو گا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مقرّ نے کسی شخص کے لیے
دار یعنی اس کے رقبہ و احاطہ کا اقرار کیا اور عمارت کو اپنی ذات
کے لیے مستثنیٰ کر لیا۔ تو رقبہ اور عمارت دونوں مقرّ لہٗ کے لیے ہوں گی
کیونکہ عمارت بھی معنوی طور پر اس اقرار میں داخل ہے اگرچہ لفظاً داخل
نہیں (اس لیے کہ لغوی طور پر دار کا لفظ احاطے اور رقبے کے لیے
استعمال ہوتا ہے۔ اور عمارت اس کے مفہوم میں بمنزلۂ وصف
شامل ہے لہٰذا وہ دار میں تبعاً داخل ہے۔ کیونکہ وصف موصوف
میں تبعاً داخل ہوتی ہے) اور استثناء اس تصرّف کا نام ہے جو ملفوظ

میں ہو۔ (جب ملفوظ یعنی دار اس عمارت کو شامل نہیں تو عمارت کا استثناء بھی نہیں ہو سکتا۔ الحاصل لفظ مستثنیٰ منہ جن اشیاء کو لفظاً شامل ہو ان سے استثناء صحیح ہوتا ہے۔ اگر وہ اشیاء معنوی طور پر شامل ہوں تو استثناء صحیح نہیں ہوتا)

دار میں عمارت کے استثناء کی نظیر یہ ہے کہ انگوٹھی سے نگینہ اور باغ سے درختوں کا استثناء کرے تو صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں تبعاً داخل ہے لفظاً نہیں۔ بخلاف اس کے اگر مقر احاطے یا باغ سے ایک تہائی یا عمارت سے ایک کمرہ استثناء کرے کیونکہ ایک تہائی یا ایک کمرہ مستثنیٰ منہ میں لفظاً داخل ہے تو استثناء صحیح ہوگا۔

مسئلہ: قدوری میں ہے۔ اگر مقر نے کہا کہ اس احاطہ کی عمارت میری ہے اور میدان فلاں شخص کے لیے ہے۔ تو یہ اس کے کہنے کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ عرصہ اس خالی جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں عمارت نہ ہو۔ تو گویا مقر نے یوں کہا کہ یہ سفیدہ زمین فلاں شخص کی ہے نہ کہ عمارت۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب مقر عرصہ کی بجائے ارض کا لفظ استعمال کرے تو اس صورت سے اقرار کرنے میں عمارت بھی مقر لہ کے لیے ہوگی کیونکہ زمین کا اقرار اس کی عمارت کا اقرار بھی ہے جیسے دار کے اقرار میں عمارت بھی شامل ہوتی ہے۔

مسئلہ: قدوری میں ہے کہ میرے ذمہ اس غلام کے عوض میں جو

میں نے فلاں شخص سے خریدا ہے بطور قیمت ہزار درہم ہیں۔ لیکن ابھی تک میں نے غلام کا قبضہ نہیں لیا۔ اگر مقر نے کسی معین غلام کا ذکر کیا تو مقرلہ سے کہا جائے گا کہ اگر تم چاہو تو غلام دے کر ایک ہزار لے لو ورنہ تمھارے لیے کچھ نہ ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہی ہے جو متن میں مذکور ہے کہ مقرلہ مقر کی بات کی تصدیق کردے اور غلام اس کے حوالے کردے۔ اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ کہ مقرلہ غلام سپرد کرکے ایک ہزار درہم وصول کرلے۔ کیونکہ جو بات دونوں کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوئی ہے وہ گویا معاینہ ومشاہدہ سے ثابت ہوئی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ اسے کہے یہ غلام تو تیرا ہی غلام ہے میں نے اسے تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا بلکہ میں نے تو اس کے علاوہ دوسرا غلام تیرے ہاتھ فروخت کرکے تیرے سپرد کردیا تھا تو اس صورت میں مقر پر مال لازم ہوگا۔ کیونکہ مقر نے اس صورت میں جب کہ غلام اس کے لیے سالم ہو اس مال کا اقرار کیا ہے اور حال یہ ہے کہ غلام اس کے لیے سالم ہے تو حصولِ مقصود کے بعد سبب مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہ ہوگا (یعنی وہ غلام اسی سبب سے اسے حاصل ہو جس کا اس نے اقرار کیا ہے یا کسی دوسرے سبب سے کوئی فرق نہ ہوگا)

تیسری صورت یہ ہے کہ مقرّ لہٗ کہے کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ مقر کے ذمہ کوئی مال لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ مقر نے مال کا اقرار اس شرط پر کیا تھا کہ اس کے عوض میں اسے غلام حاصل ہو۔ لہٰذا غلام کے عدمِ حصول کی صورت میں اس پر مال بھی لازم نہ ہوگا۔

اگر مقر لہٗ نے اس قول (اَلْعَبْدُ عَبْدِی مَا بِعْتُکَ) کے ساتھ ہی یہ کہہ بھی دیا کہ میں نے تیرے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں سے باہمی طور پر ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی کیونکہ مقر اس بات کا مدّعی ہے کہ مقر لہٗ پر معیّن غلام سپرد کرنا واجب ہے اور مقر لہٗ اس سے منکر ہے اور مقر لہٗ دوسرے غلام کی فروخت کے بدلے ہزار درہم کا مدعی ہے اور مقر اس سے منکر ہے جب دونوں نے قسم کھالی تو مال کی ادائیگی باطل ہو جائے گی اور غلام جس کے پاس ہے اسی کے پاس رہے گا۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مقر نے کسی معیّن غلام کا ذکر کیا ہو۔ اگر یوں کہا کہ یہ مال ایک غلام کی قیمت ہے اور غلام معیّن نہ کیا۔ تو اس پر ہزار لازم ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ میں نے غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ یہ بات خواہ وہ متصل ہی کہے یا الگ کر کے کہے۔ کیونکہ مقر کا یہ قول اپنے اقرار سے رجوع ہے۔ اس

لیے کہ اس نے اپنے قول میں علیَّ کہہ کر مال کے واجب ہونے کا اقرار کر لیا ہے اور غیر معین غلام کے قبضہ سے انکار کرنا سرے سے وجوب کے منافی ہے۔ یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو ثمن واجب نہیں ہوتا کیونکہ مبیع کی جہالت خواہ عقد سے متصل ہو یا بعد میں طاری ہو۔ مثلاً کسی نے ایک غلام خریدا اور وہ غلام دوسرے غلاموں کے ساتھ مل گیا۔ بائع اور مشتری دونوں اس کی شناخت بھول گئے تو یہ جہالت مبیع کے تلف ہونے کی موجب ہے اور یہ ادائے ثمن سے مانع ہے۔ (گویا کہ ثمن واجب ہی نہیں ہوا) جب صورت حال یہ ہے تو مقر کا قبضہ سے انکار اقرار سے رجوع کرنے کی طرح ہوگا۔ اگرچہ یہ قول کلام سابق سے متّصل ہی ہو۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر مقر نے عدم قبضہ کا قول اقرار کے ساتھ متّصلاً ہی بیان کیا تو اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس پر اقرار کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ اگر عدم قبضہ کے قول کو اقرار سے منفصلاً یعنی الگ کر کے کہا۔ تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ بشرطیکہ مقر لہٗ اس امر سے انکار کرے کہ یہ مال کسی غلام کا ثمن ہے۔

اگر مقر لہٗ نے کہا کہ میں نے اس کے ہاتھ سامان فروخت کیا تھا تو مقر کی بات تسلیم کی جائے گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقر نے اپنے ذمّے مال کے

واجب ہونے کا اقرار کیا ہے۔ نیز اس کا سبب بھی بیان کیا ہے اور وہ بیع ہے۔ پس اگر مقر لہ نے سبب میں اس کے ساتھ موافقت کی حالانکہ وجوب صرف بیع سے متاکد نہیں ہوتا جب تک کہ قبضہ نہ ہو اور مقر اس قبضہ سے منکر ہے تو مقر کا قول قابل قبول ہوگا۔ (کہ میں نے قبضہ نہیں کیا)

اگر مقر لہ سبب میں اس کی موافقت نہ کرے بلکہ تکذیب کرے (کہ یہ مال ثمن غلام نہیں بلکہ سامان کا ثمن ہے) تو مقر کی طرف سے یہ ایسا بیان ہوگا جو کہ اس کے سابق کلام میں تغیر پیدا کرنے والا ہے کیونکہ اس کا ابتدائی کلام مطلقاً وجوب مال پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے آخری کلام میں اس بات کا احتمال ہے کہ عدم قبضہ کی بناء پر وجوب نہیں اور جو کلام ماقبل میں تغیر پیدا کرنے والا ہو اسے متصل لانے کی صورت میں صحیح کہا جا سکتا ہے لیکن منفصل لانے کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا۔

اگر مقر نے کہا کہ میں نے مقر لہ سے معین مال خریدا تھا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا تھا تو بالاجماع اس کا قول قابل قبول ہوگا۔ کیونکہ قبضہ بیع کے لوازمات میں سے نہیں ہے (جیسے بیع بشرط الخیار میں قبضہ ضروری نہیں ہوتا) بخلاف ثمن کے واجب ہونے کے اقرار کے (کیونکہ وجوب ثمن کے اقرار کے بعد قبضہ سے انکار کلام کو متغیر کر دیتا ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اسی طرح اگر مقرؒ نے کہا کہ یہ شراب یا خنزیر کا ثمن ہے (یعنی جس ہزار کا میں نے اقرار کیا ہے وہ شراب یا خنزیر کی قیمت ہیں) اس مسئلے کا معنی یہ ہے جب مقرؒ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ شراب یا خنزیر کی قیمت سے ایک ہزار درہم ہیں تو اس پر ایک ہزار لازم ہوں گے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی تفسیر (کہ یہ کس چیز کا ثمن ہیں) قبول نہیں کی جائے گی۔ خواہ متصلاً بیان کرے یا منفصلاً کیونکہ یہ اقرار سے رجوع کرنے کے ترادف ہے اس لیے کہ مسلمان پر شراب اور خنزیر کا ثمن واجب نہیں ہوتا حالانکہ اس کا اوّل کلام بیانِ وجوب میں صریح ہے (لہٰذا آخر کلام جب ماقبل سے رجوع ہو تو اسے صحیح قرار نہیں دیا جائے گا)

صاحبینؒ نے کہا۔ اگر آخر کلام سابق کلام کے ساتھ متصلاً بیان کرے تو اس پر کوئی شے واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنے آخری کلام سے اس امر کا اظہار کر دیا کہ اس نے اپنے اقرار سے کسی چیز کے ایجاب کا قصد نہیں کیا اور یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کلام کے آخر میں اِنْ شَاءَ اللہ کہہ دے (اگر اس نے ان شاء اللہ متصلاً کہا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اگر منفصلاً کہا تو تصدیق نہ کی جائے گی) ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ اِنْ شَاءَ کہنا تعلیق ہے۔ اور زیر بحث صورت ابطال کی ہے (یعنی ثمنِ شراب یا خنزیر کہہ کر گویا اپنے اقرار کو باطل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا آپ کا اِنْ شَاءَ اللہ پر قیاس کرنا درست

نہ ہوگا)

مسئلہ:۔ الجامع الصغیر میں ہے۔ اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار درہم ہیں سامان کی قیمت کے عوض۔ یا کہا کہ تو نے مجھے ہزار درہم قرض دیا تھا پھر کہا کہ یہ کھوٹے تھے یعنی از قسم زیوف یا نبہرجہ (زیوف کھوٹے دراہم کی وہ قسم ہے جن میں کھوٹ قدرے کم ہوتا ہے اور تاجر انھیں لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ لیکن بنہرجہ میں کھوٹ اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ تاجر بھی انھیں قبول نہیں کرتے) لیکن مقرلہ کے جواب میں کہا کہ درہم کھرے تھے۔ تو مقر پر کھرے درہم لازم ہوں گے یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔

صاحبینؒ کا کہنا ہے اگر مقر نے یہ بات سابق کلام سے متصلاً کہی تو اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن اگر الگ کر کے بیان کی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر مقر کہے کہ مقرلہ کے دیے ہوئے درہم از قسم ستوقہ یا رصاص تھے (ستوقہ وہ درہم ہیں جو اس قدر کھوٹے ہوں کہ انھیں کوئی بھی قبول نہ کرتا ہو۔ رصاص وہ دراہم ہیں جن میں چاندی پر کانسی غالب ہو انھیں بازار میں قبول نہیں کیا جاتا ہے۔ دراہم کی یہ دونوں قسمیں بنہرجہ سے بھی کم تر ہیں) تو اس صورت میں اختلاف موجود ہے۔ (یعنی صاحبینؒ اور امامؒ کے درمیان)

اور اس صورت میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے جب کہ وہ

یوں کہے اِلَّا اَنَّھَا زُیُوفٌ کہ تونے مجھے ہزار درہم قرض دیے ہیں مگر وہ زیوف ہیں اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے ہزار کھوٹے درہم سامان کی قیمت کے ہیں۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کا بعد میں یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں ایسا بیان ہے جو کلام سابق کو متغیّر کرنے والا ہے۔ لہٰذا یہ بیان اِتّصال کی صورت میں صحیح ہوگا۔ اور انفصال کی صورت میں صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ شرط اور استثناء میں ہوتا ہے (کہ ان کو متّصل ہی بیان کرے تو مؤثر ہوں گے ورنہ نہیں)

اس کلام کے مُغیّر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظِ درہم اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے زیوف یعنی کھوٹے درہم کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ (کیونکہ کھوٹے درہم کو بھی درہم ہی کا نام دیا جاتا ہے) اور درہم کا اطلاق ستوقہ پر بطریقِ مجاز ہوتا ہے۔ لیکن جب مطلق درہم کہا جائے گا تو اس سے مراد حقیقی درہم یعنی کھرے درہم ہوں گے۔ (کیونکہ بیع و شراء کے معاملات میں کھرے درہموں کا لینا دینا مروّج ہے) لہٰذا بعد میں اس کا یہ کہنا کہ یہ دراہم کھوٹے ہیں سابق کلام میں تغیّر پیدا کرنے والا ہوگا۔ اس لیے اتصال کی شرط عائد کی گئی۔ (کہ اگر اتصال کے ساتھ کہے تو درست ہے ورنہ قابل قبول نہیں)

اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی جیسے کہ مقر نے کہا اِلَّا اَنَّھَا وَزْنُ خَمْسَۃٍ کہ دراہم بوزنِ خمسہ ہیں۔ (عموماً دس دراہم کا وزن سات مثقال کے

برابر ہوتا ہے۔ اور اس زمانے میں وزن سبعہ کے دراہم ہی مروج تھے۔
اب مقر کہہ رہا ہے کہ وہ دس درہم پانچ مثقال وزن کے تھے۔
اس نے وزنِ متعارف میں کمی کر دی۔ تو اس کا بوزنِ خمسہ کہنا سابق
کلام میں تغیر پیدا کرنے والا ہو گا۔ تو ایسے قول کے لیے سابق کلام
کے ساتھ اتصال شرط ہے ورنہ قابلِ قبول نہیں ہوتا)
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنے کلام سابق سے رجوع ہے۔
کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا یہ ہے کہ ثمن عیب سے محفوظ اور صحیح وسالم
ہو۔ اور زیافت دراہم میں عیب کی حیثیت رکھتا ہے اور ثمن میں عیب
کا دعویٰ کرنا مقتضیاتِ عقد میں سے بعض سے رجوع کرنے کے
مترادف ہے۔ اس کی صورت ایسی ہی ہو جیسا کہ کوئی شخص یوں
کہے کہ یہ چیز میں نے تیرے ہاتھ عیب دار صورت میں فروخت کی
تھی؟ اور مشتری کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اسے میرے ہاتھ بے عیب فروخت
کیا تھا۔ تو اس صورت میں مشتری کا قول قابلِ قبول ہوتا ہے۔ جیسا کہ
ہم بیان کر چکے ہیں (کہ مطلق عقد عیب سے سلامتی کا مقتضی ہوتا
ہے)
ستوقہ درہم جنس ثمن سے نہیں۔ اور بیع ثمن پر وارد ہوا کرتی ہے
تو ستوقہ کا دعویٰ اپنے اقرار سے رجوع شمار ہو گا۔
مقر کا کہنا کہ یہ دراہم بوزنِ خمسہ ہیں بطریق استثناء درست
ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک مقدار ہے (اور مقدار سے استثناء صحیح

ہوتا ہے) بخلاف کھرا ہونے کے کیونکہ جودت ایک وصف ہے جو موصوف کے تابع ہوتی ہے اور وصف سے استثناء جائز نہیں ہوتا۔ جیسے عمارت کا دار سے استثناء کرنا صحیح نہیں۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک شخص کہے کہ مجھ پر اس غلام کے بدلے ایک کُر گندم کا لازم ہے مگر یہ گندم ردی قسم کی ہے تو استثناء صحیح ہے۔ کیونکہ ردی ہونا گندم کی ایک قسم ہے عیب نہیں ہے۔ پس مطلق عقد اس امر کا مقتضی نہیں ہوتا کہ وصف رداءۃ سے صحیح و سالم ہو۔

امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر الروایۃ کے علاوہ یہ بھی منقول ہے کہ زیوف میں جب اس نے اتصال کے ساتھ کہا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ قرض کا تقاضا یہ ہے کہ جس قسم کے وصول کیے ہیں اسی قسم کے واپس کرے۔ اور وصول کردہ قرض میں کھوٹے زیوف بھی آجاتے ہیں (لہٰذا واپس کرتے وقت بھی زیوف ہی دیے جائیں گے) جیسا کہ غصب کردہ دراہم اگر زیوف ہوں تو اسی نوعیت کے سکّے واپس کیے جائیں گے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہمی معاملات عموماً کھرے دراہم سے طے پاتے ہیں۔ لہٰذا جب دراہم کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا تو اس سے کھرے دراہم مراد ہوں گے۔

اگر مقر نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار زیوف درہم

ہیں اور بیع یا قرض تذکرہ نہ کیا تو بعض کے نزدیک انتصال کی صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اسم دراہم زیوف کو بھی شامل ہے۔

بعض حضرات مثلاً امام کرخیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ مطلق اقرار عقود کی طرف راجع ہوتا ہے اس لیے کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے وہی متعین ہوتے ہیں۔ یہ نہ ہوگا کہ اس کے اقرار کو ایسے تلف کی طرف راجع کیا جائے جو حرام ہے۔ (یعنی یہ خیال نہیں کیا جائے گا کہ اس نے چھین کر حرام طور پر یہ مال تلف کر دیا جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا۔)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر اس نے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے ایک ہزار درہم غصب کیے ہیں یا کہا کہ اس نے ہزار درہم میرے پاس ودیعت رکھے ہیں پھر اس نے کہا کہ یہ درہم زیوف یا نبہرجہ تھے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس آخری کلام کو متصل کر کے کہے یا منفصل کر کے۔ کیونکہ انسان دوسرے سے وہی چیز غصب کرتا ہے جو اس کے پاس موجود ہوتی ہے (اس وقت کھرے یا کھوٹے میں تمیز نہیں کرتا) اور انسان وہی چیز ودیعت کرتا ہے جو اس کے پاس ہوتی ہے تو غصب یا ودیعت کا مقتضیٰ یہ نہیں ہوتا کہ ضرور بالضرور کھرے ہی ہوں اور اس بارے میں لوگوں کا کوئی تعامل بھی نہیں (جس کی دلالت سے کھرے درہموں کا تعین

کیا جاسکے) تو مقر کا آخری کلام دراہم کی نوعیت کا بیان ہوگا لہذا صحیح ہوگا۔ خواہ یہ آخری کلام فصل کر کے ہی کہا ہو۔ لہذا اگر غصب کردہ چیز یا ودیعت کو واپس کرنے والا عیب دار چیز دے تو اسی کا قول قابلِ قبول ہوگا (کیونکہ جب مقبوض کے وصف میں اختلاف پیدا ہوجائے تو قابض کا قول قابلِ اعتبار ہوتا ہے)۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غصب اور ودیعت میں بھی منفصل قول قابلِ تصدیق نہ ہوگا۔ جیسے کہ قرض کے سلسلے میں قبول نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ غصب اور قرض دونوں میں قبضہ ہی ضمان کو واجب کرنے والا ہے (لہذا دونوں کا حکم بھی یکساں ہونا چاہیے)

اگر غصب یا ودیعت کا اقرار کرنے کے بعد مقر نے کہا کہ یہ دراہم ستوقہ یا رصاص تھے اور اس قول کو کلام سابق کے ساتھ اتصال سے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اگر فصل کر کے کہا تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ ستوقہ دراہم کی جنس سے نہیں۔ البتہ ان پر دراہم کے لفظ کا مجازاً اطلاق کیا جاتا ہے۔ تو دراہم کی تفسیر ستوقہ کے ساتھ کرنا ایسا بیان ہوگا جو سابق کلام میں تغیر پیدا کر دیتا ہے لہذا اس کا کلامِ سابق کے ساتھ اتصال ضروری ہوگا۔

اگر مقر نے ان مذکورہ تمام صورتوں میں کہا کہ ہزار ہیں پھر کہا مگر ہزار میں سے اس قدر کم ہیں تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اگر آخری کلام کو منفصل کر کے بیان کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔

کیونکہ یہ مقدار کا استثناء ہے اور جب اس استثناء کو متصل کرکے لایا جائے تو صحیح ہوتا ہے۔ بخلاف زیافت کے کیونکہ زیافت کا درجہ وصف کا ہے اور اوصاف کا استثناء صحیح نہیں ہوتا۔ ہزار کا لفظ مقدار کو شامل ہے وصف کو شامل نہیں۔ اور استثناء ایک تصرف لفظی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں تو جہاں تک لفظ شامل ہوگا وہیں تک استثناء صحیح ہوگا) اگر کلام میں فصل کسی ضرورت کے تحت واقع ہوا یعنی جملہ استثنائیہ کا الگ بیان کرنا کسی ضرورت کی بناء پر ہوا مثلاً بات کرتے کرتے اس کا سانس رک جائے (یا شدید کھانسی کا عارضہ پیش آجائے) تو اسے فصل نہیں کہا جائے گا بلکہ موصول کلام ہوگا کیونکہ ایسے عوارض سے احتراز ممکن نہیں ہوتا۔

مسئلہ: قدوری میں ہے کہ ایک شخص نے ایک کپڑا غصب کرنے کا اقرار کیا پھر ایک عیب دار کپڑا لا کر کہا کہ یہی کپڑا میں نے غصب کیا تھا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ کیونکہ غصب کی صحیح و سالم چیز کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں (بلکہ غصب کرتے وقت ہر رطب و یابس کو چھین لیا جاتا ہے)

مسئلہ: جامع صغیر میں ہے ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم ودیعت کے طور پر لیے تھے اور وہ تلف ہو گئے ہیں۔ دوسرے شخص نے کہا۔ نہیں بلکہ تو نے چھین کر لیے تھے تو مقر ضامن ہوگا۔ اگر مقر نے یوں کہا کہ تو نے جو ہزار درہم مجھے

بطور ودیعت دیے تھے وہ تلف ہو گئے ہیں۔ اس نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے غصب کر کے لیے تھے تو مقر ضامن نہ ہو گا۔ دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے سبب ضمان کا اقرار کیا یعنی "لینا" پھر اس نے ایسے امر کا دعویٰ کیا کہ جو اسے ضمان سے بری کر دے یعنی دوسرے کی اجازت (یعنی تو نے مجھے اپنے پاس رکھنے کی اجازت دی) لیکن دوسرا شخص اس امر سے انکار کرتا ہے تو منکر یعنی دوسرے کا قول قسم کے ساتھ قابل قبول ہو گا۔

دوسری صورت میں مقر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف مضاف کیا ہے (یعنی تو نے دیے تھے) اور دوسرا شخص اس پر سبب ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ غصب کرتا ہے اور مقر غصب سے انکار کرتا ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول کیا جائے گا اور اس صورت میں قبض اخذ کی طرح ہے اور دفع کرنا یعنی دنیا عطا کرنے کی طرح ہے (یعنی اگر مقر کہے کہ میں نے قبضہ کر لیے تو یہ بمنزلہ لینے کے ہے۔ اور اگر کہے کہ تو نے عطا کیے تو یہ بمنزلہ دینے کے ہے)۔

اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ مقر کو عطا کرنا یا دینا اس کے قبضہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ (تو قبضہ اور عطا میں کیا فرق ہوا) تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کسی چیز کا دفع اور اعطا لگانے کا دوسرے کو دور کر دینے اور اس کے سامنے رکھ دینے سے بھی ممکن ہو جاتا ہے۔ اگر یہ دفع اور اعطاء قبضہ کا تقاضا بھی کرے تو جو

چیز بطور اقتضاء ثابت ہوتی ہے وہ ضرورت تک محدود ہوتی ہے تو اقتضاء کے طور پر ثابت ہونے والی چیز اس کے ذمہ ضمان کا پیدا کرنے میں مؤثر نہ ہوگی۔

اور یہ صورت اس صورت سے مختلف ہے جب کہ مقر اس طرح کہے کہ میں نے تجھ سے یہ چیز بطور ودیعت لی ہے اور دوسرے نے کہا نہیں بلکہ تو نے بطور قرض لی ہے تو اس صورت میں مقر کا قول قابل قبول ہوگا۔ اگرچہ وہ اخذ یعنی لینے کا اقرار بھی کرے۔ کیونکہ مقر لہٗ اور مقر دونوں نے اس مقام میں اس بات پر باہمی اتفاق کر لیا کہ یہ لینا اجازت کے ساتھ تھا۔ البتہ اختلاف اس امر کا ہے کہ مقر لہٗ اس پر سبب ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ قرض ہے اور مقر اس بات سے منکر ہے لہٰذا دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

مسئلہ:۔ جامع صغیر میں ہے۔ اگر ا نے کہا کہ میرے یہ ہزار درہم ب کے پاس بطور ودیعت تھے میں نے اس سے لے لیے ہیں۔ لیکن ب نے کہا نہیں بلکہ یہ تو میرے درہم ہیں تو ب ان کو لے گا۔ کیونکہ مقر یعنی ا نے ب کے قبضے کا اقرار کیا اور اس پر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا حالانکہ ب اس سے منکر ہے لہٰذا قسم کے ساتھ منکر یعنی ب کا قول تسلیم کیا جائے گا۔

اگر ا نے کہا کہ میں نے اپنا یہ جانور ب کو اجرت پر دیا تھا

ب نے اس پر سواری کی اور وہ جانور کو واپس دے گیا۔ یا ا نے کہا کہ میں نے اپنا یہ کپڑا ب کو اجرت پر دیا تھا۔ ب نے زیب تن کر لیا تھا اور پھر اتار کر مجھے واپس دے گیا۔ ب نے کہا کہ تو جھوٹ کہتا ہے۔ یہ جانور اور یہ کپڑا تو میرا ہی ہے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقر کا قول قبول کیا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس شخص کا قول قبول کیا جائے گا جس سے جانور یا کپڑا لیا گیا ہے (یعنی ب کا) اور قیاس بھی یہی ہے۔

عاریت پر دینے اور مکان میں بسانے کی صورت میں بھی اسی طرح اختلاف ہے۔ (یعنی امام کے نزدیک مقر کی بات مانی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک جس کو وہ چیز عاریت پر دی گئی یا جس کو مکان میں ٹھہرایا گیا)

اگر ا نے کہا کہ ب نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے پھر میں نے اس کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ لیکن ب نے کہا کہ یہ کپڑا تو میرا اپنا کپڑا ہے۔ تو صحیح قول کے مطابق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (یعنی قیاس کے مدنظر ب کا قول قبول ہو گا اور استحسان کے پیشِ نظر ا کا)

قیاس کی وجہ ہم ودیعت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں (یعنی ب کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنے استحقاق کا دعویٰ ہے) اور استحسان

کی وجہ۔ اور یہی وجہ ودلیعت اور ان صورتوں کے درمیان وجۂ فرق بھی ہے ۔ یہ ہے کہ اجارے اور عاریت میں قبضہ ضرورت کے درجہ میں ہوتا ہے جو معقود علیہ یعنی حصولِ منافع کی ضرورت کے پیشِ نظر ثابت ہوتا ہے ۔ لہٰذا وہ قبضہ مقامِ ضرورت کے علاوہ باقی امور میں کالعدم ہوگا تو مقر کی طرف سے یہ اقرار مقر لہٗ کے ہر طرح کے قبضہ کا اقرار نہیں۔ بخلاف ودلیعت کے کہ اس میں قبضہ مقصود ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کے ودلیعت میں دینے کا معنی یہ ہے کہ قصداً اس پر دوسرے کا قبضہ ثابت کیا جائے۔ پس ودلیعت کا اقرار کرنا اس امر کا اعتراف ہوگا کہ جس شخص کے پاس ودلیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے۔

ودلیعت اور ان صورتوں کے درمیان فرق کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اجارے۔ عاریت پر دینے اور مکان میں بسانے میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا ہے جو اس کی اپنی جہت سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس کی کیفیت میں اسی کا قول قابلِ تسلیم ہوگا۔ لیکن ودلیعت میں اس طرح نہیں ہوتا۔ کیونکہ مقر نے ودلیعت میں یوں کہا کہ یہ ہزار ودلیعت تھے (تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مقر کی طرف سے اس کو قبضہ ملا تھا) کیونکہ کبھی کوئی چیز اس (مالک) کے کسی عمل کے بغیر بھی ودلیعت ہو جاتی ہے (غایہ میں اس کی مثال یوں دی گئی ہے۔ مثلاً لقطہ یعنی گری ہوئی چیز قابض کے پاس بطور امانت ہوتی ہے اور یہ قبضہ مالک کی طرف سے حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر تیز ہوا چلے اور

وہ ایک گھر سے کپڑا اٹھا کر دوسرے گھر میں ڈال دے تو یہ چیز قابض کے پاس امانت ہے۔ حالانکہ مالک نے اسے قبضہ نہیں دیا)
حتیٰ کہ اگر اس نے کہا کہ میں نے یہ ایک ہزار اس کے پاس امانت رکھے تھے۔ تو اس میں بھی اسی طرح اختلاف ہوگا (جیسا اجارے اعارے اور مکان میں بسانے کی صورت میں ہے) اور فرق کا مدار اس بات پر نہیں کہ ودلیعت کی طرف اس نے اخذ یعنی لے لینے کا اقرار کیا اور دوسری جانب یعنی اجارے۔ اعارے اور مکان میں بسانے میں اَخذ یعنی لینے کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ کیونکہ اس دوسری جانب اجارہ میں بھی خود مقرؔ کے لینے کا ذکر ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں اجارے پر لینے کا ذکر کیا ہے۔ (اور یہی حکم بیان کیا ہے جس سے ثابت ہوا کہ لفظ "اخذ" مدارِ فرق نہیں۔ بلکہ مدارِ فرق قبضہ ہے)
اور جو حکم یہاں اجارے۔ اعارے اور سکونت کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے اس کا اجراء قرض پر نہ ہوگا۔ مثلاً اس نے کہا کہ میرے جو ہزار درہم فلاں شخص کے ذمہ تھے وہ میں نے وصول کر لیے ہیں یا یوں کہا کہ میں نے اسے ہزار درہم قرض دیے تھے اس سے لے لیے ہیں۔ لیکن مقرلہٗ نے اس سے انکار کر دیا تو منکر کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ قرضوں کی ادائیگی امثال سے ہوا کرتی ہے اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اس کا قبضہ قابلِ ضمان ہو۔ (یعنی

اس کا مکمل قبضہ ہوا پس جب اس نے وصول کرنے کا اقرار کیا تو اس نے اپنے اوپر سبب ضمان کا اقرار کیا۔ پھر اس مال کے مالک ہونے کا دعویٰ اس بناء پر کیا کہ میں نے اسے قرض دیا تھا اور یہ اس کا بدلہ ہو گیا حالانکہ مقرلہٗ اس سے منکر ہے تو اسی کا قول قابلِ قبول ہو گا۔

لیکن یہاں اجارے، اعارے اور اسکان میں جس چیز پر قبضہ کیا گیا ہے وہ مثل نہیں بلکہ بعینہ وہی چیز ہے۔ جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے تو قرض اور ان صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

مسئلہ: مبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے اقرار کیا کہ فلاں نے اس زمین کو کاشت کیا ہے۔ یا فلاں شخص نے اس احاطہ میں مکان تعمیر کیا ہے یا اس باغ میں انگور کے پودے لگائے ہیں حالانکہ یہ تمام اشیاء مقر کے قبضہ میں ہیں۔ پھر فلاں نے دعویٰ کیا کہ یہ اشیاء میری ملکیت ہیں۔ اور مقر نے جواب میں کہا۔ نہیں بلکہ یہ تمام اشیاء میری ملکیت ہیں۔ میں نے تجھ سے صرف مدد طلب کی تھی سو تو نے میرا کام کر دیا۔ یا تو نے یہ کام مزدوری لے کر سرانجام دیے ہیں تو مقر کی بات تسلیم کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے فلاں شخص کے لیے قبضے کا اقرار نہیں کیا۔ بلکہ اس نے صرف اس کے عمل کا اقرار کیا۔ اور اس قسم کا عمل اس ملکیت میں بھی ممکن ہے جو مقر کے قبضہ میں ہے۔

اور یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے کہا کہ درزی کے میری یہ قمیص نصف درہم کے عوض سی کر دی ہے اور یوں نہ کہا کہ میں نے اس سے کرا اپنے قبضے میں کر لی ہے۔ تو یہ قول اس کی طرف سے درزی کے قبضہ کا اقرار نہ ہوگا اور مقر کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ مقر نے درزی کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا ہے اور کپڑا کبھی مقر کے قبضہ کی حالت باقی ہوتے ہوئے بھی سیا جاتا ہے۔ (مثلاً اس کے گھر بیٹھ کر سیا جائے) اسی طرح یہاں بھی ہوگا (کہ جب زمین، احاطہ اور باغ مقر کے قبضہ میں تھا اور فلاں شخص کام کرے تو اس کے فعل کا اقرار قبضہ کا اقرار نہ ہوگا)۔

بَابُ اِقْرَارِ الْمَرِيْضِ

(مریض کے اقرار کا بیان)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جب ایک شخص نے اپنے مرضِ موت میں کچھ قرضوں کا اقرار کیا (مریض کے اقرار کے سوا ان قرضوں کے اسباب کا کچھ علم نہیں) حالانکہ اس پر چند قرضے زمانۂ صحت کے ہیں اور کچھ قرضے ایسے ہیں جو مرض کے دوران اس پر لازم ہوئے جن کے اسباب معلوم ہیں (مثلاً ایامِ مرض میں علاج معالجے اور دوا دارو کے لیے کچھ رقم قرض لی جس کا دوسروں کو بھی علم ہے۔ یا اس دوران ضرورت کی چند اشیاء قرض پر خرید کیں اور اس خرید کا اس کے اعزہ واقرباء کو علم ہے) تو ادائیگی کے لحاظ سے زمانۂ صحت کے قرضے اور ایامِ مرض کے وہ قرضے جن کے اسباب معلوم ہیں ان قرضوں پر مقدم ہوں گے جن کا اقرار اس نے دورانِ مرض کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مرض کے زمانے کے قرضے (خواہ

معلوم الاسباب ہوں یا غیر معلوم الاسباب) اور زمانۂ صحت کے
قرضے برابر ہیں۔ کیونکہ سبب لزوم کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں سبب
لزوم سے مراد وہ اقرار ہے جو عقل اور دین کے ساتھ مریض سے
صادر ہو رہا ہے۔ (عقل و دین دو ایسے وصف ہیں جو انسان کے
جھوٹ بولنے سے مانع ہیں۔ اور اقرار کا معنی بھی یہی ہے کہ واجب
فی الذمہ کے متعلق خبر دینا۔ لہٰذا ایک شخص جب عقل اور دینداری
کی وصف سے متصف ہے تو اس کے اقرار کو صحیح تصور کیا جائے گا)
اور محل وجوب اس شخص کا حصہ ہے جس میں وجوب حقوق کی صلاحیت
پائی جاتی ہے۔ (کیونکہ وہ شخص آزاد، عاقل اور بالغ ہے) تو یہ اقرار
ایسا ہو گا جیسا کہ ایام مرض میں بیع و شراء اور نکاح وغیرہ کے تصرفات
کا انعقاد کیا جائے (تو جس طرح حالت مرض کی بیع و شراء اور نکاح
حالت صحت کے بیع و نکاح کے برابر ہیں۔ یہی حال قرضوں کا بھی
ہو گا)

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کی بناء پر کسی دوسرے کے حق
کا ابطال لازم آ رہا ہو تو اقرار کو اس وقت قابل اعتبار دلیل کی حیثیت
حاصل نہیں ہوتی۔ اور مریض کے اقرار میں دوسرے کے حق کا ابطال
پایا جا رہا ہے کیونکہ ایام صحت کے قرضخواہوں کا حق اس کے مال
سے اس طرح متعلق ہو چکا ہے کہ وہ اپنا حق پورے طور پر وصول
کریں۔ اسی بناء پر مریض کو مال کی تہائی کے علاوہ دوسرے مال میں

تبرُّع یعنی احسان کرنے اور محابات سے روک دیا جاتا ہے (محابات کا معنی یہ ہے کہ مال کو اس کی اصلی قیمت سے کم داموں پر فروخت کیا جائے۔ ان امور سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تبرّع اور محابات وغیرہ حوائج اصلیہ میں داخل نہیں بخلاف نکاح کے کہ نکاح مہر مثل کے عوض حوائج اصلیہ میں داخل ہے۔ اور بخلاف کسی چیز کی مساوی قیمت پر خرید و فروخت کرنے کے (یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ مال کے عوض برابر مال مل گیا) اس لیے کہ غُرماء کا حق نفس مالیت سے تعلّق رکھتا ہے مال کی کسی مخصوص صورت سے متعلق نہیں (اور جب مساوی قیمت پر کوئی چیز خریدی جائے تو اس میں دوسرے کے حق کا ابطال لازم نہیں آتا)

صحت کی حالت میں غرماء کا حق اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا (بلکہ مقروض کے ذمے واجب ہوتا ہے اس کے پاس مال موجود ہو یا نہ ہو) کیونکہ اسے اکتساب مال پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور مال میں اضافہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن حالتِ مرض عجز کی حالت ہے (جس میں مال میں اضافہ ممکن نہیں لہٰذا غُرماء کا حق مال سے متعلق ہوگا)۔

مرض کی دونوں حالتیں یعنی ابتدائی اور انتہائی ایک حالت کی طرح ہیں کیونکہ مرض کی حالت حالتِ عجز ہے۔ جس کی بناء پر اکتساب مال اور مال میں اضافہ ممکن نہیں۔ بخلاف صحت اور مرض کی دو حالتوں

کے کہ ان میں واضح فرق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حالت صحت میں انسان کو مطلقاً اجازت اور اختیار حاصل ہوتا ہے اور حالت مرض عاجزی کی حالت ہے لہٰذا دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔

وہ قرضے جن کے اسباب معلوم ہیں ان کو اس لیے مقدّم کیا گیا کہ ان کے ثبوت میں کسی تہمت یا الزام کا خدشہ نہیں ہوتا کہ جو چیز معائنے اور مشاہدے سے ثابت ہو اسے رد نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ قرضہ ایسے مال کی وجہ سے ہو جو اس نے اپنی ملکیت میں لے لیا ہے یا کسی کا مال تلف کر دیا ہے اور اس کے وجوب کا علم اس کے اقرار کے علاوہ کسی دوسری دلیل سے حاصل ہوا۔ یا کسی عورت کے ساتھ اس کے مہر مثل کے عوض نکاح کر لیا۔ تو اس قسم کے قرضے قرضۂ صحت کی طرح ہوتے ہیں لہٰذا ان میں ایک کو دوسرے پر مقدّم نہیں کیا جاتا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں (کہ ان کے ثبوت میں کسی قسم کی تہمت کا امکان نہیں ہوتا)۔

اگر مریض کے قبضہ میں کوئی مخصوص مال ہے جس کا اس نے دوسرے کے لیے اقرار کیا۔ (کہ یہ فلاں شخص کا ہے) تو قرضخواہانِ صحت کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ ان کا حق اس کے مال سے متعلق ہو چکا ہے اور مریض کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ بعض غرماء کا قرض ادا کر دے اور دیگر بعض کو کچھ نہ دے کیونکہ چند غرماء کو ادائیگی میں ترجیح دینے سے باقی غرماء کے حق کا ابطال لازم آتا ہے۔

کیونکہ ادائیگی کے سلسلے میں غُرَماءِ صحت اور غُرَماءِ مرض کی حیثیت برابر ہے۔ البتہ اگر اس نے وہ قرض ادا کیا جو حالتِ مرض میں ہی لیا تھا یا ایسے مبیع کا ثمن ادا کیا جو اس نے بحالتِ مرض خریدا تھا۔ اور یہ بات گواہوں سے ثابت ہو چکی ہے تو جائز ہے۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب ایسے قرض ادا کر دیے گئے جن کا پہلے ادا کرنا ضروری تھا۔ اور کچھ مال بچ رہا تو اسے ایسے قرضہ جات کی ادائیگی میں صرف کیا جائے گا جن کا اس نے حالتِ مرض میں اقرار کیا ہے۔ کیونکہ اقرار اپنی ذات کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن غرماءِ صحت کے حقوق کی بنا پر اس پر عمل روک دیا گیا تھا۔ جب غرماءِ صحت کا کوئی حق باقی نہ رہا۔ تو اس اقرار کی صحت واضح ہو گئی۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مریض پر زمانۂ صحت کا کوئی قرض نہ ہو تو بحالتِ مرض اس کا اقرار کرنا جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی دوسرے کے حق کے ابطال کو متضمن نہیں۔ اور مقرّ لہٗ کو ورثاء پر ترجیح حاصل ہو گی۔ حضرت عمر فاروقؓ کا ارشاد ہے کہ اگر مریض نے کسی قرض کا اقرار کیا تو یہ اقرار اس پر اس کے تمام ترکہ میں لازم ہو گا (یعنی اس کے ترکہ سے اس کے اقرار کے مطابق ادائیگی کی جائے گی)۔

دوسری بات یہ ہے کہ ادائیگی قرض کا شمار حوائجِ اصلیہ میں ہوتا ہے اور ورثاء کا تعلق ترکے میں اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ ترکہ حوائجِ اصلیہ سے فارغ ہو۔ اسی بناء پر میت کی تجہیز و تکفین

کے اخراجات کو مقدم رکھا جاتا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر مریض نے اپنے وارث کے لیے کچھ اقرار کیا تو صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اگر باقی وارث اس معاملے میں اس کی تصدیق کر دیں تو صحیح ہوگا۔

امام شافعیؒ نے اپنے دو قولوں میں سے ایک میں کہا کہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ یہ اقرار ایک ثابت شدہ حق کا اظہار ہے تاکہ صدق کی جانب کو ترجیح دی جا سکے (مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ جھوٹ سے کام لے خصوصاً اس حالت میں جب کہ وہ قبر کے دہانے تک پہنچ چکا ہے) تو وارث کے ساتھ یہ اقرار ایک اجنبی کے ساتھ اقرار کرنے کی طرح ہوگا یا کسی شخص کی نسبت وارث ہونے کا اقرار کرنا یا کسی وارث کی ودیعت کے تلف ہونے کا اقرار کرنا۔

ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے وارث کے لیے نہ تو وصیت کی جا سکتی ہے اور نہ اس کے لیے دین کا اقرار کیا جا سکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کے مرضِ موت کی وجہ سے اس کے مال سے ورثاء کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس کے لیے کسی وارث کے لیے تبرّع یعنی ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے قطعاً ممانعت کر دی گئی ہے۔ کیونکہ احسان کے ساتھ بعض ورثاء کو مخصوص کرنے سے باقی ورثاء کا حق باطل ہوتا ہے (اسی طرح بعض کے لیے

اقرار کرنے سے باقی ورثاء کا حق باطل ہوتا ہے)
تیسری بات یہ ہے کہ حالتِ مرض مال و متاع سے استغناء کی حالت ہے (یعنی مرض موت کی صورت میں انسان دولت کے لالچ سے بے نیاز ہو جاتا ہے) اس کے مال سے تعلق پیدا ہونے کا سبب قرابت ہے مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی شخص کے حق میں ظاہر نہیں ہوتا (کیونکہ اجنبی کو اس کے ساتھ تعلقِ قرابت نہیں ہوتا لہٰذا اس کے حق میں اقرار صحیح ہوتا ہے۔ لیکن تعلق قرابت کی بناء پر کسی رشتہ دار کے حق میں صحیح نہیں۔ کیونکہ وارث کو قرابت کی بناء پر ہی ترکہ میں سے حصہ مل جاتا ہے)
کیونکہ بحالتِ صحت اس کو اجنبی کے ساتھ لین دین کے معاملات کی ضرورت تھی۔ اور اگر مرض کی بناء پر اسے اجنبی کے ساتھ اقرار سے روک دیا جائے تو لوگ مریض کے ساتھ معاملہ کرنے سے رک جائیں گے۔ اور وارث کے ساتھ معاملہ کرنے کے مواقع کم ہوتے ہیں۔ (یہ فقرہ ایک سوال کا جواب ہے کہ وارث کے ساتھ معاملہ کرنے کی ضرورت بھی اکثر پیش آتی ہے۔ کیونکہ جس طرح ہم غیروں سے لین دین کے معاملات کرتے ہیں اسی طرح اپنوں سے بھی کرتے ہیں۔ مصنفؒ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ اپنوں کے ساتھ اس قسم کے معاملات شاذ و نادر ہی پیش آتے ہیں کیونکہ بیع و شراء میں نفع مقصود ہوتا ہے اور انسان اپنوں سے نفع حاصل کرنے میں شرم محسوس کرتا ہے)
اور دوسرے یہ استغناء کسی دوسرے کے وارث ہونے کے

اقرار میں بھی ظاہر نہیں ہوتی کیونکہ اس کو اس کی حاجت اور ضرورت بھی پیش آتی ہے (کہ اس کی نسل کے تمام وارث باقی رہیں) پھر مال کے ساتھ تعلق باقی ورثاء کا بھی حق ہے۔ لہٰذا جب انھوں نے مریض کے اقرار کی تصدیق کر دی تو گویا انھوں نے اپنے حق کو برضاء و رغبت خود ساقط کر دیا لہٰذا مریض کا اقرار صحیح ہوگا۔

اگر مریض کسی اجنبی کے لیے اقرار کرے تو جائز ہوگا اگرچہ یہ اقرار اس کے پورے مال پر محیط ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا (کہ ادائے دین کا تعلق حوائج اصلیہ سے ہے)۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اقرار تہائی مال سے زائد مقدار میں جائز نہ ہو کیونکہ شریعت اسلامیہ نے ایسے مریض کے تصرف کو ایک تہائی مال تک محدود کر دیا ہے۔ لیکن استحسان کے مدنظر ہم کہتے ہیں کہ جب مریض کا اقرار ایک تہائی حصہ میں صحیح ہے تو اس باقی مال کی تہائی میں بھی تصرف کا حق ہوگا کیونکہ ادائیگی دین کے بعد بھی تہائی ہے (یعنی حوائج اصلیہ اور قرض کے بعد جو مال بچ جائے اس کی تہائی میں تصرف کا حق ہوتا ہے) اسی طرح پھر مابقی کی تہائی میں اور پھر مابقی کی تہائی میں حتیٰ کہ کل مال پر اقرار حاوی ہو جائے۔

مسئلہ :- امام قدوری ؒ نے فرمایا۔ اگر مریض نے کسی اجنبی شخص کے لیے مال مخصوصہ یا دین کا اقرار کیا پھر کہا کہ یہ تو میرا بیٹا ہے تو اس اجنبی کا نسب مقر سے ثابت ہوگا اور اس کا اقرار باطل

ہوجائے گا۔ اگر اجنبی عورت کے لیے اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس کا اقرار عورت کے حق میں باطل نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ قرارِ نطفہ کے وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تو ظاہر ہوگیا کہ اس نے اپنے بیٹے کے لیے اقرار کیا لہٰذا بیٹے کے حق میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔

لیکن زوجیت کا معاملہ ایسے نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زمانۂ زوجیت یعنی نکاح کے پائے جانے کے وقت تک محدود ہے۔ لہٰذا اس کا اقرار اجنبی عورت کے لیے ہی رہا۔ (کیونکہ بوقتِ اقرار وہ عورت اس کے لیے اجنبیہ تھی۔ زوجیت تو نکاح کے بعد ثابت ہوئی۔ اور اجنبی کے لیے اقرار صحیح ہوتا ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا جس مریض نے اپنی عورت کو ایامِ مرض میں تین طلاقیں دے دیں۔ پھر اس کے لیے دین کا اقرار کیا اور مر گیا تو عورت کو وہ مقدار ملے گی جو قرضے یا میراث میں سے کم تر ہوگی۔ کیونکہ اس فعل میں شوہر اور زوجہ دونوں پر الزام آسکتا ہے۔ اس لیے کہ ابھی عورت کی عدت باقی تھی اور شریعت کی طرف سے ورثاء کے لیے اقرار کا دروازہ مسدود ہے۔ پس شاید شوہر نے اس مصلحت کے تحت طلاق دینے پر اقدام کیا ہو کہ اس کا اقرار اس عورت کے حق میں صحیح ہو سکے۔ تاکہ اسے میراث کے علاوہ یہ زائد حصہ بھی مل سکے۔ لیکن جب اسے دونوں

مقداروں میں سے کمتر مقدار حاصل ہوئی تو تہمت کا امکان نہ رہے گا
لہٰذا دونوں مقداروں میں سے کمتر مقدار اس کے لیے ثابت ہوگی۔
(اگر مرد کی وفات انقضاء عدت کے بعد ہوئی تو عورت کو اقرار
کے مطابق حاصل ہو جاتا)

فَصلُ

(اقرارِ نسب کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر کسی شخص نے ایک ایسے لڑکے کے بارے میں جو اس جیسی عمر والے شخص کے ہاں پیدا ہو سکتا ہے اس بات کا اقرار کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور اس لڑکے کا کوئی معروف نسب بھی نہیں۔ نیز لڑکے نے اس کی تصدیق بھی کر دی تو اس لڑکے کا نسب مقرّ سے ثابت ہو جائے گا۔ خواہ اقرار کرنے والا مریض ہی ہو۔ کیونکہ نسب ایسی چیز ہے جو خصوصاً صرف اقرار کرنے والے پر لازم ہوتا ہے (اس سے کسی دوسرے کا کسی قسم کا نقصان نہیں ہوتا) لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہو گا۔ اور یہ شرط لگانا کہ اس جیسا لڑکا اس جیسے شخص کے لیے پیدا ہو سکتا ہے اس لیے ہے کہ اقرار کرنے والے کی ظاہر میں تکذیب نہ ہو (اگر مثلاً بچے کی عمر پندرہ سال ہو اور مقر کی عمر بیس سال تو ظاہر حال اس کے اقرار کی تکذیب کرے گا)

اور امام قدوریؒ نے یہ شرط کہ اس کا نسب معروف نہ ہو اس لیے عائد کی کہ معروف النسب لڑکے کا نسب اس امر سے مانع ہے کہ اس کا نسب کسی غیر سے ثابت ہو۔

لڑکے کی تصدیق کو اس لیے شرط قرار دیا گیا کہ یہ لڑکا اپنے ذاتی قبضہ میں ہے اس لیے کہ صورتِ مسئلہ ایسے لڑکے کے بارے میں فرض کی گئی ہے جو اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے۔ بخلاف چھوٹے بچّے کے جو اپنے مافی الضمیر کے بیان پر قادر نہ ہو (تو وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہوتا ہے) جیسا کہ پہلے کتاب الدعویٰ میں گزر چکا ہے۔

واضح ہو کہ مرض ثبوتِ نسب سے مانع نہیں کیونکہ نسب حوائج اصلیہ میں شمار ہوتا ہے۔

اور یہ لڑکا دوسرے ورثاء کے ساتھ مقرّ کی وراثت میں شریک ہوگا کیونکہ جب اس کا نسب مقرّ سے ثابت ہو گیا تو یہ لڑکا مقرّ کے لیے معروف وارث کی طرح ہوگا۔ اور اس کی وراثت میں شریک ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے بحالتِ صحت یا بحالتِ مرض کسی مرد کے باپ ہونے کا یا کسی عورت کے ماں ہونے کا۔ یا کسی لڑکے کے بیٹا ہونے کا یا کسی عورت کے زوجہ ہونے کا یا کسی مرد کے مولیٰ عتاقہ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا جو اسی پر لازم ہے اور اس اقرار میں کسی دوسرے پر نسب لازم نہیں کیا جا رہا۔

اور عورت کا والدین یا شوہر یا مولیٰ ہونے کا اقرار کرنا قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے (کیونکہ اس میں غیر پر نسب لازم نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اقرار مقر پر ہی لازم آتا ہے) اور عورت کا کسی لڑکے کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرنا قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں دوسرے پر نسب عائد کرنا لازم آتا ہے اور وہ خاوند ہے۔ کیونکہ نسب شوہر کی طرف سے ہوتا ہے ہاں اگر شوہر اس کے اقرار کی تصدیق کردے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ حق اسی کا ہے۔ یا دائی اس لڑکے کی ولادت کی شہادت دے۔ (کہ یہ لڑکا اس عورت کے بطن سے پیدا ہوا) کیونکہ اس بارے میں دائی کا قول مقبول ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے اور عورت کے اقرار کے بارے میں کچھ تفصیل ہم نے کتاب الدعویٰ کے باب دعویٰ النسب میں بیان کردی ہے۔

ان مذکورہ لوگوں کا تصدیق کرنا بھی ضروری ہے (یعنی والدین، زوجہ، شوہر، فرزند اور مولیٰ جن کی نسبت مرد یا عورت نے نسب کا اقرار کیا ہے ان پر بھی لازم ہے کہ مقر کے قول کی تصدیق کریں) اور اقرارِ نسب میں مقر کی موت کے بعد بھی تصدیق کرنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ نسب موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اسی طرح زوجہ کی زوجیت کی تصدیق کرنا مقر زوج کی موت کے بعد بھی ہوگا۔ اس لیے

کہ نکاح کا حکم باقی ہے۔ (حکم نکاح سے مراد عدت ہے۔ قیام نکاح کی بناء پر ہی عورت خاوند کے مرنے کے بعد اسے غسل دے سکتی ہے)

اسی زوجہ کی موت کے بعد زوج کی تصدیق بھی صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی جس مرد کے بارے میں عورت نے زوج ہونے کا اقرار کیا تھا) کیونکہ میراث احکام نکاح سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوجہ کی موت کے بعد خاوند کی تصدیق صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ زوجہ کی موت کی وجہ سے نکاح منقطع ہوگیا ہے اسی بناء پر ہمارے نزدیک زوجہ کی موت کے بعد شوہر کا اسے غسل دینا حلال نہیں۔ اور میراث کے لحاظ سے بھی زوج کی تصدیق صحیح نہیں۔ کیونکہ اقرار کی حالت میں میراث معدوم تھی اور میراث اس وقت ثابت ہوئی جب یہ عورت وفات پاگئی۔ حالانکہ تصدیق ابتدائی اقرار کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ (یعنی تصدیق اس وقت سے سمجھی جائے گی جس وقت اس نے اقرار کیا ورنہ اگر تصدیق کے وقت سے اس کا اعتبار کیا جائے تو اس وقت وہ عورت زوجہ ہونے کا محل ہی نہیں رہی۔ پس تصدیق ابتدائی اقرار سے لاحق ہوگی تو بلحاظ میراث صحیح نہیں کیونکہ میراث اس وقت معدوم تھی۔)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے والدین اور بیٹے کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا مثلاً کسی شخص کے

بھائی یا چچا ہونے کا اقرار کیا تو نسب کے سلسلے میں اس کا اقرار قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں غیر پر نسب عائد کرنا لازم آتا ہے (کیونکہ کوئی شخص اس کا بھائی اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب وہ اس کے باپ کا بیٹا ہو یا چچا اس وقت بن سکتا ہے جب اس کے دادا کا بیٹا ہو۔ البتہ مقر کا یہ اقرار خود اس پر حجت ہوگا) پس اگر مقر کا کوئی معروف قریبی وارث ہو (جیسے اصحاب الفرائض اور عصبات) یا بعید وارث ہو (جیسے ذوی الارحام) تو اس وارث کو مقر لہٗ کی بہ نسبت ترجیح یا اولیت حاصل ہوگی۔ کیونکہ جب مقر لہٗ کے لیے نسب ثابت نہ ہو سکا تو وہ معروف وارث کا مزاحم کیسے ہو سکتا ہے۔

ہاں اگر مقر کا کوئی وارث نہ ہو تو مقر لہٗ اس کی میراث کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ جب کوئی وارث موجود نہ ہو۔ تو مقر کو اپنے ذاتی مال میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ وارث کے نہ ہونے کی صورت میں مقر پورے مال کی وصیت کر سکتا ہے پس مقر لہٗ اس کے پورے مال کا مستحق ہوگا۔ اگرچہ مقر لہٗ کا نسب اس سے اس بناء پر ثابت نہ ہو سکا کہ اس سے دوسرے پر نسب کا عائد کرنا لازم آتا تھا۔

واضح ہو کہ اقرار کو وصیت کی حقیقی صورت نہیں ہے حتیٰ کہ جس شخص نے دوسرے کے بھائی ہونے کا اقرار کیا لیکن کسی دوسرے شخص کے لیے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی تو موصیٰ لہٗ کو پورے

مال کا تہائی حصہ ملے گا۔ اگر اقرار اول حقیقی طور پر وصیت ہوتا تو بھائی اور موصی لہٗ نصف نصف میں برابر کے شریک ہوتے۔ تو اقرار اول حقیقی وصیت نہیں بلکہ بمنزلۂ وصیت ہے حتیٰ کہ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کی نسبت بھائی ہونے کا اقرار کیا اور مقرلہٗ نے اس کے اقرار کی تصدیق کر دی۔ پھر مقر نے اس کی قرابت سے انکار کر دیا۔ پھر کسی شخص کے لیے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی۔ تو یہ سارا مال موصی لہٗ کو ملے گا۔ اور اگر انکار کے بعد کسی کے لیے بھی وصیت نہ کی تو اس کا پورا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسے اقرار نسب سے اس کا رجوع کرنا صحیح ہے۔ چونکہ نسب ثابت نہیں ہوا تھا لہٰذا اس کا اقرار باطل ہو گیا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ جس شخص کا باپ مر گیا پھر اس نے ایک شخص کے لیے بھائی ہونے کا اقرار کیا۔ تو اس کے بھائی کا نسب ثابت نہ ہوگا اس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں (کہ اس صورت میں دوسرے پر نسب کی ذمہ داری عائد کرنا لازم آتا ہے) البتہ مقرلہٗ مقر کے ساتھ اس کی میراث میں شریک ہوگا۔ کیونکہ مقر کا اقرار دو چیزوں کو متضمن ہے ایک تو غیر پر نسب کی ذمہ داری عائد کرنا حالانکہ مقر کو اس پر یہ اختیار حاصل نہیں دوسرے مال میراث میں اشتراک اور مقر کو اس مال پر ولایت حاصل ہے تو اشتراک فی المال ثابت ہو جائے گا۔ جیسے کہ مشتری نے اپنے بائع پر یہ اقرار کیا کہ میں نے جو غلام بائع سے خریدا تھا بائع اسے

آزادی دے چکا تھا تو مشتری کا بائع پر اقرار قبول نہیں کیا جاتا حتیٰ کہ مشتری بائع سے غلام کی قیمت واپس نہیں لے سکتا لیکن آزادی کے حق میں مشتری کا قول قبول کیا جائے اور غلام مشتری کے ہاں آزاد ہو جائے گا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص مرگیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے۔ میت کے ایک شخص کے ذمے سو درہم بطور قرض واجب تھے۔ ان میں سے ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ ابا جان نے اس قرض میں سے پچاس درہم وصول کر لیے تھے۔ تو اس اقرار کرنے والے کو اس قرضہ میں سے کچھ نہ ملے گا۔ اور دوسرے بیٹے کو پچاس درہم ملیں گے۔ کیونکہ مقر کا یہ اقرار گویا میت پر قرضہ کا اقرار کرنا ہے۔ کیونکہ قرضہ کی وصولی کی یہی صورت ہوتی ہے کہ مالِ مضمون پر قبضہ کیا جائے (یعنی قابض کے ذمے اس کا ضمان لازم ہوتا ہے کیونکہ قرض کی شکل وصول کی جاتی ہے اور وہی باہم بدلا ہو جاتا ہے) پھر جب مقر کے بھائی نے اس کی تکذیب کر دی تو قرض نے اس کے میراث کے حصے کو گھیر لیا (اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مقر کے لیے اس قرضہ کی میراث سے کچھ باقی نہ رہا) جیسا کہ ہمارے حضرات حنفیہ کا مسلک ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ دونوں بھائی مقدار مقبوض (یعنی جو کچھ قرضے سے وصول ہوا) میں اشتراک پر باہمی اتفاق

کرلیں (لیکن اس کے باوجود مقر کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ) مقر اگر قابض سے کچھ واپس لے تو قابض مقروض سے واپس لے گا اور مقروض مقر سے واپس لے گا تو یہ امر دورہ کا سبب بنے گا۔ (اس مسئلے کی وضاحت کے لیے دو چیزوں کی تشریح ضروری ہے۔

اوّل یہ کہ قرض کی ادائیگی امثال سے کی جاتی ہے یہ ممکن نہیں کہ ادائیگیٔ قرض میں بعینہٖ وہی روپے یا وہی چیز مثلاً گندم وغیرہ واپس کی جائے جو قرض لیتے وقت حاصل کی تھی۔ کیونکہ قرض میں لیے ہوئے روپے مقروض اپنی ضروریات پر خرچ کر دیتا ہے۔ اور گندم وغیرہ پسوا کر کھا لیتا۔ لہٰذا بعینہٖ اسی چیز کا واپس کرنا ممکن نہیں۔ بلکہ اس چیز جیسی یعنی اس کی مثل دی جاتی ہے۔ مثلاً سو روپے قرض کے بدلے اسی مالیت کے سو روپے دیے جاتے ہیں۔

مقروض نے جب ان کی مثل سو روپیہ ادا کر دیا تو گویا قرض خواہ اس ادا کردہ مثلی چیز کا مقروض بن گیا۔ یعنی ہر ایک دوسرے کا قرضخواہ اور مقروض ہو گیا لیکن دونوں کا مال چونکہ برابر ہے لہٰذا ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے مال کا بدلہ کر لیا۔ تاکہ کسی کا کسی پر کوئی حق باقی نہ رہے۔ اسی بناء پر صاحب ہدایہ نے کہا کہ قرضوں کی وصولی صرف ایسے ہی قرضوں سے ہو سکتی ہے جو قابلِ ضمان ہو۔

اب دوسرے امر کی طرف آئیے۔ میّت نے دو بیٹے ا اور ب چھوڑے۔ ج کے ذمہ سو درہم میت کی طرف سے بطور قرض تھے۔

ا نے کہا کہ ابا جان نے قرض سے پچاس درہم وصول کر لیے تھے۔
لیکن ب اس وصولی سے منکر ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہمارے والد نے
کچھ بھی وصول نہیں کیا تھا۔ ا کا حصہ قرض کی میراث سے ساقط ہو
جائے گا اور پچاس درہم ب کو ملیں گے۔ کیونکہ علماء حنفیہ کا مسلک
یہی ہے کہ ورثاء میں سے جو شخص اپنے مورث پر اقرار کرے
جب کہ دوسرے منکر ہوں تو قرضہ "مقر" پر لازم ہو جاتا ہے۔ اور قرض کی
مقدار کے مطابق اس کا حصہ میراث سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا
اس مسئلے کے حل کی اس کے علاوہ اور کوئی صورت ممکن نہیں۔
یہاں ایک اعتراض وارد ہوا کہ مذکورہ حل کے علاوہ ایک اور
صورت بھی ممکن ہے کہ ا جو پچاس درہم کی وصولی کا اقرار کرتا ہے
اسے اس بات پر اتفاق ہے کہ باقی پچاس دراہم میں ہم دونوں شریک
ہیں۔ اور ب جو وصولی سے منکر ہے وہ اس بات پر اتفاق کرتا ہے
کہ پورے سو دراہم میں ہماری شرکت ہے تو اشتراک پر دونوں کا اتفاق
ہے لہٰذا کیوں نہ باقی ماندہ درہم دونوں میں برابر تقسیم کر دیے جائیں۔
صاحب ہدایہ اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں اگرچہ
مقدار مقبوض کے مشترک ہونے میں دونوں متفق ہیں لیکن مقر یعنی ا ب
سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا کیونکہ ا نے تو پچاس دراہم کی وصولی
کا اقرار کیا ہے۔ اور ب نے باقی پچاس وصول کیے ہیں۔ پس
اگر ا ب سے پچیس درہم وصول کرے تو ب ج سے پچیس درہم کا

مطالبہ کرے گا کہ میرے حصّہ میں جتنی رقم کم ہے اس کی تکمیل کرد۔
اس صورت میں اگر ج ادائیگی کرے تو اس پر پچاس کی بجائے پچھتر درہم
لازم آئیں گے حالانکہ ا کے اقرار کے مطابق اس کے ذمہ صرف پچاس
درہم تھے۔ تو ج پچیس درہم ا سے واپس لے گا تاکہ ب کا حصّہ پورا
کر دے اور اس طرح یہ ایک لا حاصل دور کا سبب بنتا ہے۔ اس
لین دین کے چکر میں ا کو کچھ نہ مل سکا کیونکہ جو پچیس اس نے ب سے
لیے تھے وہ ج کو واپس کر دیے۔

لہٰذا ہم نے یہ فیصلہ کیا کہ اقرار کرنے والے کو فرض کی میراث سے
کچھ نہ ملے گا۔

کتاب الصلح

(مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان مصالحت کے احکام کا بیان)

مسئلہ:- امام قدوری نے فرمایا۔ صلح کی تین قسمیں ہیں۔ ایک صلح مع اقرار۔ دوم صلح مع سکوت اور وہ یہ ہے کہ مدعا علیہ نہ تو اقرار کرے اور نہ انکار۔ اور سوم صلح مع انکار ہے۔ صلح کی تمام صورتیں جائز ہیں۔

(قسم اول کا مطلب یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرے اور مدعی کو کچھ مال دے کر اس سے صلح کرلے کہ وہ اپنا دائر کردہ دعویٰ واپس لے لے۔ قسم دوم کی تشریح یہ ہے کہ مدعا علیہ سکوت اختیار کرے یعنی نہ تو دعویٰ کا اقرار کرے اور نہ انکار۔ بلکہ کچھ دے دلا کر صلح کرلے۔ صلح کی تیسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کا دعویٰ تسلیم نہ کرے مگر صلح کرنے پر آمادہ ہو۔ یعنی مدعا علیہ قسم کھا پر مال کی ادائیگی اور صلح کرنے کو ترجیح دے) ان اقسام صلح۔

کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانِ مطلق ہے۔ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ یعنی
باہم مصالحت کر لینا ہی بہتر ہے۔ اور دوسری دلیل حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کی صلح جائز ہے
سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام شے کو حلال کر دے یا حلال شے کو
حرام قرار دے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صلح مع انکار اور صلح مع سکوت جائز
نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہی حدیث ہے جو ابھی ہم نے بیان کی
ہے (امام شافعیؒ حدیث کے آخری جملے سے استدلال کرتے ہیں
کہ جو صلح حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دے وہ جائز نہیں ہوتی) اور
صلح مع انکار اور صلح مع سکوت اسی صنعت وکیفیت کی حامل ہیں
(کہ حلال کو حرام کرتی ہے اور حرام کو حلال) کیونکہ بدلِ صلح دینے والے
پر حلال تھا اور لینے والے پر حرام تھا (اس لیے کہ مدعا علیہ کو منکر کی
حیثیت حاصل تھی اور چونکہ مدعی کا حق بیّنہ سے ثابت نہیں ہوا۔
پس بدل کا لینا اس کے لیے حرام ہوا) لیکن معاملہ برعکس ہو گیا۔
(یعنی اب بدلِ صلح دینے والے کے لیے حرام اور لینے والے کے
لیے حلال ہے۔ کیونکہ وہ دینے والے کی رضامندی سے لے رہا ہے۔
مجبوراً یا ظلماً نہیں لے رہا۔ لیکن دینے والے کے حق میں اس لیے
حرام ہے کہ اب وہ گویا یہ بدل بطور رشوت دے رہا ہے۔ البتہ
ہ سے قبل دینا جائز تھا۔ یا آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مدعی اگر

دعویٰ میں سچا تھا تو مالِ دعویٰ اس کے لیے حلال تھا۔ اب صلح کی وجہ سے حرام ہو گیا۔ اور اگر وہ اپنے دعویٰ میں حق پر نہ تھا تو صلح سے قبل اس کے لیے مال کا دعویٰ جائز نہ تھا۔ لیکن اب صلح سے جائز ہو گیا۔ کذا فی شروح الہدایہ)

دوسری بات یہ ہے کہ بدلِ صلح دینے سے مدعا علیہ کا اصل مقصد یہ ہے کہ وہ دے دلا کر خصومت سے گلو خلاصی کرائے۔ اور یہ رشوت کی ایک صورت ہے (اور رشوت شرعی طور پر حرام ہے)۔

ہماری ایک دلیل تو مذکورہ بالا پیش کردہ آیتِ قرآنی ہے۔ اور دوسری دلیل روایت کردہ حدیث کا ابتدائی حصّہ ہے۔ حدیث کے آخری حصے کی (جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حرام بعینہٖ کو حلال کیا جائے جیسے شراب اور خنزیر کو حلال تصوّر کیا جائے یا اس چیز کو جو بذاتہ حلال ہے حرام کہہ دیا جائے جیسے ایک مرد اپنی عورت کے ساتھ اس امر پر صلح کرے کہ وہ اس کی سوت سے کبھی مباشرت نہ کرے گا۔ (تو یہ جائز نہیں)

دوسری بات یہ ہے کہ صلح مع انکار اور صلح مع سکوت ایک صحیح دعوے کے بعد صلح ہے۔ لہٰذا اس کے جواز کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی اپنے خیال کے مطابق یہ مال اپنے حق کے عوض

لے رہا ہے۔ اور یہ شرعی طور پر صحیح ہے۔ اور مدعا علیہ اپنے زعم کے مطابق خصومت سے گلو خلاصی کرانے کے لیے یہ مال دے رہا ہے اور یہ دینا بھی شرعاً درست ہے۔ کیونکہ مال کا اصل مقصد حفاظتِ نفس و جان ہے اور دفعیہ ظلم کے لیے مجبوراً رشوت دینا بھی جائز ہوتا ہے۔ اور رشوت کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے اَلرَّاشِی وَالْمُرْتَشِی کِلَاهُمَا فِی النَّارِ یعنی رشوت خور اور رشوت دینے والا دونوں جہنم کی آگ کا ایندھن ہوں گے۔ شرعی طور پر رشوت قطعاً حرام ہے۔ کیونکہ رشوت دے کر دوسرے بھائی کے حقوق پر ناجائز طور پر ڈاکہ ڈالا جاتا ہے حالانکہ حقوق العباد کا ضیاع شرعی طور پر قطعاً ممنوع ہے اور جو شخص رشوت لے کر ایسے فعل کی تکمیل کے لیے ممد و معاون بنتا ہے وہ بھی حرام کا مرتکب ہوتا ہے۔

کسی صاحبِ منصب کو اس کے عہدہ کی بنا پر تحائف دینا بھی رشوت کے زمرے میں آتا ہے۔ کیونکہ ایسے تحائف کی تہ میں یہ جذبہ پنہاں ہوتا ہے کہ تحائف دینے سے صاحبِ منصب سے جان پہچان ہو جائے گی اور جب کوئی جائز و ناجائز ضرورت پیش آئے گی تو اس کے منصب سے فائدہ حاصل کر سکوں گا۔

اب موجودہ دور میں تو جائز کام بھی کچھ دیے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتا۔ مثلاً ایک شخص حلال کی کمائی سے ایک قطعۂ زمین

خریدتا ہے لیکن جب تک پٹواری کی خدمت عالیہ میں ہدیہ نہ پیش کیا جائے وہ کاغذاتِ مال میں انتقال کا اندراج نہیں کرتا۔ ایسی صورت میں خریدار کو مجبوراً اور طوعاً وکرہاً کچھ نہ کچھ دینا پڑتا ہے۔ اس صورت میں لینے والا عنداللہ مجرم ہے۔ البتہ دینے والے کو اللہ تعالیٰ معاف فرمائیں گے کیونکہ کچھ دے کر کسی کا حق ضائع نہیں کر رہا۔ بلکہ اپنا جائز حق وصول کرنا چاہتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اسی اضطراری صورت کو جائز کا درجہ دیا ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مدعا علیہ کے اقرار کی بناء پر صلح وقوع پذیر ہو۔ تو اس میں ان تمام امور کا اعتبار کیا جائے گا جن امور کا معاملاتِ بیع وشراء میں لحاظ رکھا جاتا ہے۔ بشرطیکہ صلح مال کے بدلے مال سے واقع ہو۔ (یعنی اگر دعویٰ مال کے متعلق ہوا اور صلح بھی مال پر ہو رہی ہو تو اس میں بیع کی شرائط ملحوظ ہوں گی) کیونکہ اس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور وہ متعاقدین کے حق میں باہمی رضامندی سے مال کا مال سے تبادلہ ہے۔

اسی بناء پر ایسی صلح میں شفعہ جاری ہوتا ہے جب کہ صلح کا بدل زمین کی صورت میں ہو۔ اور اس کو عیب کی وجہ سے واپس کیا جا سکتا ہے۔ اور اس میں خیارِ شرط اور خیارِ رؤیت بھی ثابت ہوگا اور جس مال پر صلح ہوئی ہے یعنی بدلِ صلح اگر مجہول ہو تو صلح فاسد ہوگی۔ کیونکہ ایسی جہالت کا نتیجہ باہمی منازعت کی صورت میں

ظاہر ہوتا ہے۔ جس چیز کے دعویٰ سے صلح کی جا رہی ہے اس کی جہالت مفسدِ صلح نہیں۔ کیونکہ وہ چیز تو ساقط ہونے والی ہے (یعنی جس مال کا دعویٰ کیا گیا تھا وہ تو صلح کے بعد ساقط ہو جائے گا) اور بدلِ صلح کے سپرد کرنے پر اختیار ہونا بھی صحتِ صلح کی شرط ہے (جس طرح مبیع کی سپردگی پر بائع کا صاحبِ اختیار ہونا شرط کی حیثیت رکھتا ہے)۔

اگر صلح دعویٰ منافع کے عوض مال پر واقع ہو تو اس میں اجارات کی شرائط ملحوظ ہوں گی۔ کیونکہ اس میں اجارہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور اجارہ نام ہے مال کے عوض منافع کا مالک بنانا۔ معاملات وعقود میں معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے لہٰذا اس میں بیان مدت کو شرط کی حیثیت حاصل ہو گی۔ اور مقررہ مدت کے اندر متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے صلح باطل ہو جائے گی کیونکہ یہ صلح اجارہ کے مترادف ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جو صلح مع سکوت اور انکار ہو وہ مدعا علیہ کے حق میں فدیۂ قسم اور قطع خصومت کے عوض ہے اور مدعی کے حق میں معنی معاوضہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا (کہ مدعی اپنے خیال کے مطابق اپنے حق کا معاوضہ وصول کرتا ہے) اور یہ جائز ہے کہ عقدِ صلح کا حکم مدعی اور مدعا علیہ کے حق میں مختلف حیثیت سے ہو (مثلاً مدعی کے حق میں صلح بیع یا اجارے کا حکم رکھتی ہو

اور مدعا علیہ کے حق میں یہ حکم نہ ہو) جیسے کہ متعاقدین اور غیر متعاقدین
کے حق میں اقالے کا حکم مختلف ہوتا ہے (اقالہ متعاقدین کے حق
میں فسخ ہوتا ہے مگر دوسروں کے لیے بیع جدید)

مدعا علیہ کے حق میں انکار کی صورت میں فدیۂ یمین اور قطع خصومت
کا عوض ہونا ظاہر ہے اور سکوت کی صورت میں بھی صلح کی نوعیت
یہی ہے۔ کیونکہ سکوت کی صورت میں مدعی کے دعوے کے اقرار کا
احتمال بھی ہے اور انکار کا بھی اور عوض اس وقت ہوتا ہے جبکہ
اقرار ہو۔ لہٰذا شک کی بنا پر مدعا علیہ کے حق میں عوض ہونا
ثابت نہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر مدعا علیہ نے ایک مکان
کے دعوے سے مصالحت کی تو اس میں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ مصنفؒ
فرماتے ہیں۔ قدوری کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی کے دعوے
سے انکار یا سکوت کے بعد صلح کی تو اس میں حق شفعہ ثابت نہ
ہوگا۔ کیونکہ مدعا علیہ اس مکان کو اپنے اصلی حق کی بنا پر لے رہا
ہے اور مال کی ادائیگی تو محض دفع خصومت کے لیے کی جا رہی ہے،
(لہٰذا بدلِ صلح مکان کی قیمت شمار نہ ہوگا۔ کہ مکان بعوض قیمت
خریدا جا رہا ہے اور اس میں شفعہ ثابت ہو جائے)

(مدعی اگرچہ اپنے خیال میں بدل صلح کو معاوضہ خیال ہے لیکن)
مدعی کا یہ خیال مدعا علیہ پر لازم نہیں ہوتا۔ البتہ اگر صلح مکان کے عوض

ہو (یعنی مکان ہی بدلِ صلح کے طور پر دیا جا رہا ہو) تو اس میں شفعہ ثابت ہوگا۔ کیونکہ مدعی اس مکان کو مال کے عوض ہونے کی حیثیت سے لے رہا ہے۔ تو اس کے حق میں معاوضہ ہوگا۔ پس اس کے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا اگرچہ مدعا علیہ اس کی تکذیب کرتا ہو۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مدعا علیہ نے مدعی کے دعوے کا اقرار کرتے ہوئے صلح کی پھر اس چیز میں جس سے صلح کی گئی تھی اس کے کچھ حصے میں کسی دوسرے کا حق نکل آیا تو مدعا علیہ اس مستحق حصے کے مطابق اپنے اداکردہ بدلِ صلح سے واپس لے گا۔ کیونکہ جو صلح اقرار کی وجہ سے ہو وہ بیع کی طرح مطلق معاوضہ ہوتی ہے اور بیع میں استحقاق کا بھی یہی حکم ہے (مثلاً ا نے ایک مکان چالیس ہزار میں فروخت کیا۔ مشتری یعنی ب کو بعد میں پتا چلا کہ نصف مکان کا حق دار ج ہے۔ اور ب کو نصف مکان دینا پڑا۔ وہ نصف کی قیمت یعنی بیس ہزار روپیہ ا سے واپس لے لے گا۔ اسی طرح بدل صلح کا حکم بھی یہی ہے)۔

اگر صلح مع سکوت اور مع انکار واقع ہوئی ہو اور متنازع فیہ چیز میں غیر کا حق ثابت ہو گیا اور حق دار نے اپنے قبضہ میں لے لی تو مدعی اس مستحق کے ساتھ خصومت کرنے پر رجوع کرے اور بدل صلح مدعا علیہ کو واپس کردے۔ کیونکہ مدعا علیہ نے تو بدلِ صلح اس لیے دیا تھا کہ اپنی ذات کو خصومت سے بچا سکے۔ لیکن جب

متنازع فیہ چیز میں غیر کا حق ثابت ہوگیا تو یہ بات ظاہر ہو گی کہ مدعی کو مدعا علیہ کے ساتھ کوئی خصومت ہی نہ تھی۔ پس مدعی کے ہاتھ میں بدلِ صلح ایسی حالت میں رہا کہ مدعا علیہ کے مقصد یا غرض کو شامل نہیں۔ لہٰذا مدعی اس بدلِ صلح کو واپس کردے۔

اگر متنازع فیہ کے کچھ حصّہ پر غیر کا حق ثابت ہوا تو مدعی اس حصّے کے بقدر بدل صلح سے واپس کردے اور مستحق حصّے کے بارے میں اس غیر سے خصومت کرے۔ اس لیے کہ بدلِ صلح کا اس قدر حصّہ مطلب و مقصد سے خالی ہے۔

اگر صلح مع اقرار میں مدعا علیہ سے وہ چیز واپس لے لی گئی جس پر صلح واقع ہوئی تھی تو وہ مدعی سے پورا عوض واپس لے کیونکہ یہ تو معاوضہ تھا۔

اگر متنازع فیہ چیز سے بعض حصہ استحقاق کی وجہ سے نکل گیا تو اتنا ہی حصہ اس کے عوض میں واپس لے۔

اگر صلح انکار یا سکوت کے ساتھ ہو (اور متنازع فیہ کے کل یا بعض حصے پر غیر کا حق ثابت ہو جائے) تو مدعی اپنے دعوے کی طرف رجوع کرے یا بعض کے استحقاق میں مستق کے حصے کے مطابق رجوع کرے کیونکہ مبدل فیہ دعویٰ ہے (مبدل فیہ یعنی وہ چیز جس کے بدلے عوض لیا گیا ہے) (کیونکہ مدعی نے بدلِ صلح لے کر اسی بناء پر دعویٰ ترک کیا تھا کہ بدل اس کے پاس صحیح و سالم ہے۔ لیکن جب بدل سالم نہ رہا تو اس کا حقِ دعویٰ بھی لوٹ آیا۔)

اور یہ صورت اس صورت سے مختلف ہے کہ جب مدعا علیہ انکار کے باوجود وہ چیز مدعی کے ہاتھ فروخت کردے (اور فروخت کردہ چیز میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہو جائے) تو مدعی اس متنازع فیہ چیز کے لیے جس پر اس کا دعویٰ ہے رجوع کرے گا کیونکہ مدعا علیہ کا اس چیز کی بیع پر اقرار کرنا اس امر کا اقرار تھا کہ مدعی کا حق اس پر ثابت ہے۔ لیکن صلح کی صورت ایسی نہیں ہوتی (کہ اس کو حق کے اقرار کے درجہ میں شمار کیا جائے) کیونکہ صلح تو بعض اوقات صرف رفع خصومت کے لیے بھی ہوتی ہے (کفایہ شرح ہدایہ میں بیع کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔ مثلاً ا نے ب پر دعویٰ کیا کہ ب کے قبضہ میں جو مکان ہے وہ میرا ہے۔ لیکن مدعا علیہ نے اس سے انکار کیا۔ بعد ازاں ب نے ا کے ساتھ ایک غلام سے صلح کر لی۔ کہ یہ غلام لے کر اپنے دعوے سے دستبردار ہو جائے اور ب یہ الفاظ کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اس مکان کے عوض فروخت کیا تو صلح صحیح ہو گی۔ لیکن غلام پر کسی تیسرے شخص کا استحقاق ثابت ہو گیا۔ اور مدعی کے قبضہ سے جاتا رہا۔ تو مدعی متنازع فیہ مکان کے لیے رجوع کرے گا۔ یہ نہیں کہ وہ نئے سرے سے دعویٰ دائر کرے کیونکہ مدعا علیہ نے غلام دے کر گویا مدعی کے حق کا اقرار کر لیا تھا۔)

اگر بدل صلح مدعی کو سپرد کرنے سے پہلے ہی تلف ہو جائے تو

اس کا حکم وہی ہے جو استحقاق کی دونوں صورتوں میں بیان کیا گیا ہے (یعنی صلح مع انکار اور صلح مع اقرار۔ اگر صلح مع اقرار ہو تو جس چیز پر دعوئی ہے مدعی اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر صلح مع انکار ہو تو مدعی از سر نو دعوئی کرے گا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مدعی نے کسی مکان میں کچھ حق کا دعوئی کیا مگر حق کی وضاحت نہ کی۔ پھر اس حق سے کسی معاوضہ پر مصالحت کر لی گئی۔ بعد ازاں مکان کے کچھ حصہ میں غیر کا حق ثابت ہو گیا تو مدعی بدلِ صلح سے کچھ بھی واپس نہ دے گا۔ ممکن ہے کہ اس کا دعوئی مکان کے اس حصے سے متعلق ہو جو غیر کے دعوئی کے بعد باقی بچ گیا ہے۔

بخلاف اس صورت کے جب کہ پورے مکان پر غیر کا حق ثابت ہو جائے (تو مدعی کو پورا بدل صلح واپس کرنا ہوگا) کیونکہ اس صورت میں بدلِ صلح کسی چیز کے مقابل ہونے سے خالی رہ جاتا ہے۔ لہٰذا مدعا علیہ ادا کردہ پورا بدلِ صلح واپس لے گا۔ جیسا کہ کتاب البیوع کے باب الاستحقاق میں بیان کیا گیا ہے۔

اگر مدعی نے ایک دار کا دعوئی کیا اور مدعا علیہ نے اس دار کے ایک قطعہ پر صلح کر لی۔ تو صلح صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ مدعی اس مکان کے جس حصے پر قبضہ کرے گا وہ اس کا عین حق ہے۔ اور وہ باقی دار میں اپنے دعوے پر قائم ہے۔

اس صلح کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ دو باتوں سے ایک کو اختیار کرلیا جائے یا تو بدل صلح میں ایک درہم کا اضافہ کردیا جائے تاکہ یہ درہم اپنے حق کو باقی دار میں ترک کر دینے کے مقابل بدل صلح ہو جائے۔ یا اس عوض صلح کے ساتھ باقی دار سے براءۃ کا ذکر کردے (یعنی مدعی یہ الفاظ کہہ دے کہ میں نے دار کے باقی حصہ کے دعوے سے تجھے بری کردیا تو باقی سے براءۃ ہوجائے گی)

فَصۡلٌ

(ان چیزوں کے بیان میں جن سے صلح جائز ہے اور جن سے نہیں)

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے۔ اموال کے دعووں سے صلح جائز ہے۔ کیونکہ صلح بالمال بیع وشراء کے معاملات کی طرح ہے۔ جیسا کہ گزشتہ باب کی ابتداء میں ذکر کیا گیا ہے۔ (لہٰذا جس طرح مال کی بیع وشراء جائز ہے اسی طرح اموال کے دعاوی سے صلح بھی جائز ہوگی) اور منافع کے دعاوی سے بھی صلح جائز ہے۔ کیونکہ جس طرح عقدِ اجارہ سے منافع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح صلح سے بھی ہو جاتی ہے۔ (مثلاً کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال تک سکونت کا حق ہے کیونکہ مالکِ مکان نے میرے لیے سال بھر رہنے کی وصیّت کی تھی۔ ورثاء خواہ اقرار کریں یا انکار۔ اگر اس دعوے سے صلح کر لی تو اجارہ کی طرح جائز ہوگا)

اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ صلح کو ایسے عقد پر محمول کیا جائے

جو اس سے قریب تر اور مشابہ تر ہے۔ تاکہ عاقد کے تصرف کو حتی الامکان درست قرار دینے کے حیلے اور تدبیر کی کوئی صورت نکل سکے (لہذا اگر ممکن ہوا تو صلح کو بیع کے معنی میں لیا جائے گا۔ ورنہ بمعنی اجارہ اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو عفو و براءۃ کے معنی مراد لیے جائیں گے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قتلِ عمد اور قتلِ خطا کے جرم سے بھی صلح جائز ہے۔ قتلِ عمد سے صلح کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ط ہاں اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے کے مطابق خونبہا کا تصفیہ ہونا چاہیے اور قاتل کو لازم ہے کہ راستی کے ساتھ خوں بہا ادا کرے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ارشاد ہے کہ یہ آیت قتل میں صلح کے بارے میں نازل ہوئی۔

قتلِ عمد سے مال پر صلح بمنزلہ نکاح کے ہے۔ حتّٰی کہ جو چیز نکاح میں مہر کی صلاحیت رکھتی ہے وہ قتلِ عمد سے صلح میں بدل کی صلاحیت بھی رکھتی ہے۔ کیونکہ نکاح اور قتلِ عمد سے صلح دونوں میں سے ہر ایک مال کا مبادلہ ہے ایسی چیز کے ساتھ جو مال نہیں ہے۔ البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ اگر اس مال کی تعیین میں جو صلح کے لیے مقرر کیا گیا تھا کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو دیت

کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ کیونکہ درحقیقت قتل کا عوض دیت ہی ہے
(اور مہر کی صورت میں اختلاف پیدا ہونے کی بناء پر مہر مثل کی طرف
رجوع کیا جاتا ہے)

اگر قتل عمد میں شراب پر صلح کی تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی (کیونکہ
مسلمان کے نزدیک شراب مال متقوّم نہیں۔ لہٰذا اس کا ذکر کرنا یا
نہ کرنا برابر ہوگا اب صرف عفو باقی ہے) اور عفو کی صورت میں کوئی
مال واجب نہیں ہوا کرتا۔ نکاح میں دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب
ہوتا ہے (یعنی نکاح میں اگر مہر مسمّٰی میں کوئی فساد پیدا ہو جائے
یا شراب بطور مہر مقرر کیا جائے تو دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب
ہوتا ہے) کیونکہ موجب اصلی مہر مثل ہی ہے۔ اگر مہر سے سکوت
کیا جائے تب بھی شریعت کے حکم کے مطابق مہر مثل ہی واجب
ہوتا ہے۔

متن قدوری میں مطلق حکم کا یہ مطلب ہے کہ اس میں قتل نفس
اور اس سے کم جرم دونوں شامل ہیں۔ جاننا چاہیے کہ قتل عمد وغیرہ
سے تو صلح کرنا جائز ہے۔ لیکن حق شفعہ سے مال پر صلح کرنا جائز نہیں۔
(یعنی اگر شفعہ کرنے والے کے ساتھ مال دے کر صلح کرلے کہ وہ شفعہ
چھوڑ دے تو جائز نہ ہوگا) کیونکہ حق شفعہ مبیع میں ملکیت حاصل کرنے کا
حق ہے۔ اور حصولِ ملکیت تک مبیع میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ قصاص
میں اس کا جواز اس بناء پر ہے کہ اس میں محل (یعنی نفس قاتل) کی

ملکیت فعلِ قصاص قائم کرنے کے حق میں حاصل ہے لہٰذا اس ملکیت کے مقابلے میں عوض لے کر صلح کرنا جائز ہوگا (یعنی حقِ قصاص حاصل کرنے کے لیے شریعت نے نفسِ قاتل میں ملکیت کا اعتبار کرلیا۔ اس لیے قصاص سے صلح درست ہوئی۔ اور شفعہ مشتری کی ملکیت پر قائم ہوتا ہے جب تک مشتری کی ملکیت ثابت نہ ہو شفعہ کا محل نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا ملکیت سے پہلے حقِ شفعہ سے مصالحت درست نہیں ہوتی) اور جب حقِ شفعہ سے صلح صحیح نہ ہوئی تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ حقِ شفعہ شفیع کے اعراض اور سکوت سے باطل ہو جاتا ہے۔

کفالت بالنفس حقِ شفعہ کی طرح ہے حتٰی کہ کفالت بالنفس میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا۔ (مثلاً زید نے ایک شخص کی عدالت میں حاضری کے لیے کفالت کی تو مکفول لہٗ کے کفیل کے پاس آکر کچھ مال پر صلح کر لی کہ مکفول لہٗ اتنا مال لے لے اور کفیل اس مال کی ادائیگی پر کفالت سے بری ہو جائے تو ایسی صلح جائز نہ ہوگی۔ عینی شرح ہدایہ)

کفالت کے بطلان کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں جیسا کہ مبسوط میں مذکور ہے۔ (ابوسلیمان کی روایت کے مطابق کفالت باطل نہ ہوگی اور ابوحفص کی روایت کے مطابق باطل ہوگی اسی پر فتوٰی ہے)

اب دوسرے امر یعنی قتلِ خطاء کو لیجیے۔ قتلِ خطاء سے جو

چیز واجب ہوتی ہے وہ مال یعنی دیت ہے تو یہ صلح بمنزلہ بیع کے ہوگی البتہ اس صلح میں مقدارِ دیت سے زیادہ لینا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ مقدارِ دیت شرعی طور پر معین و مقرر ہے۔ لہٰذا شرعی طور پر مقرر کردہ مقدار کا ابطال جائز نہ ہوگا۔ اس لیے دیت کی مقدار سے زائد مال واپس کر دیا جائے گا۔

لیکن جب صلح قصاص کے سلسلے میں ہو اور اس میں مقدارِ دیت پر اضافہ کر لیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ قصاص اپنی حقیقت کے لحاظ سے مال نہیں اور اس کا متقوم ہونا محض باہمی معاملۂ صلح کے طے کر لینے کی وجہ سے ہے۔

اضافے کے عدمِ جواز کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرعی مقادیرِ دیت سے کسی مقدار پر صلح کی گئی ہو (شرعی دیت سونے کے ہزار دینار یا چاندی کے دس ہزار درہم یا سو اونٹ ہیں) اگر شرعی مقادیر کے علاوہ کسی اور چیز پر مثلاً کسی مکیلی یا موزونی چیز پر صلح کی تو اضافہ جائز ہوگا کیونکہ یہ معاملۂ صلح دیت سے مبادلہ کرنے کی طرح ہوگا۔ لیکن جواز کے لیے شرط یہ ہے کہ اسی مجلس میں بدل پر قبضہ کر لیا جائے۔ تاکہ دین کے عوض دین کا معاملہ کرنے میں افتراق لازم نہ آئے (کیونکہ یہ شرعی طور پر ممنوع ہے)۔

اگر قاضی نے شرعی مقادیر میں سے کسی مقدار پر فیصلہ کر دیا لیکن اس نے کسی دوسرے مقدارِ شرعی پر کچھ اضافے کے ساتھ صلح کر لی

تو جائز ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فیصلے کی وجہ سے حق متعین ہو چکا ہے تو دوسری مقدار پر صلح کرنا مبادلہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر ابتداءً ہی اس مقدار پر کچھ اضافے کے ساتھ صلح واقع ہو تو جائز نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کا اس قسم کی کسی ایک مقدار پر رضامند ہو جانا اپنا حق متعین کرنے میں بمنزلہ قضاء قاضی ہوگا لیکن جو کچھ شرع نے متعین کیا ہے اس پر اپنی رضامندی سے اضافہ کرنا جائز نہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے دوسرے پر شرعی حد کا دعویٰ کیا تو اس سے صلح جائز نہیں (مثلاً لوگوں نے چور، زانی یا شرابی کو پکڑا۔ اگر مجرم کہے کہ کچھ مال لے کر صلح کر لو اور عدالت میں نہ جاؤ۔ یا کسی پر حدِ قذف کا دعویٰ کیا گیا۔ مدعا علیہ مال دے کر صلح کرنا چاہے تو یہ صلح جائز نہ ہوگی) کیونکہ حدودِ شرعیہ کا تعلق حقوق اللہ سے ہے۔ مدعی کا حق نہیں (کہ وہ مال کے بدلے صلح کر سکے) اور غیر کے حق کے بدلے معاوضہ لینا جائز نہیں ہوا کرتا اسی بناء پر اگر ایک عورت نے طلاق دینے والے شوہر پر بچے کی نسب کا دعویٰ کیا (اور مرد نے مال دے کر صلح چاہی تو عوض کا لینا باطل ہوگا) کیونکہ نسب عورت کا حق نہیں بلکہ بچے کا حق ہے۔

اس چیز کے دعوے سے بھی صلح جائز نہیں جو کہ شارع عام پر بنائی گئی ہو۔ کیونکہ شارعِ عام تو عام لوگوں کا حق ہے لہٰذا کوئی

شخص انفرادی طور پر اس سے صلح کرنے کا حق نہیں رکھتا۔
حدودِ شرعیہ سے صلح کے عدمِ جواز کے مطلق حکم میں حدِ قذف بھی داخل ہوگی کیونکہ اس حقِ عبد پر شریعت کا حق غالب ہے۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا۔ اور عورت اس سے منکر ہے۔ پھر عورت نے مال کے بدلے مرد سے صلح کرلی کہ وہ دعویٰ ترک کردے تو ایسی صلح جائز ہوگی۔ اور یہ صلح خلع کے معنی میں ہوگی کیونکہ مرد کی جانب سے اس کو خلع بنانا ممکن ہے اس لیے کہ مرد کے خیال کے مطابق نکاح موجود ہے اور عورت کی طرف سے بھی تصحیح ممکن ہے کہ اس نے خصومت سے گلو خلاصی کرانے کے لیے یہ مال خرچ کیا۔ مشائخ نے فرمایا مرد کے لیے اپنے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ازروئے تقویٰ و پرہیزگاری اس صورت میں مال کا لینا ہرگز جائز نہ ہوگا اگر وہ دعوائے نکاح میں جھوٹا ہے۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر ایک عورت نے ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا پس مرد نے مال خرچ کر کے عورت سے صلح کرلی تو جائز ہوگا۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں یونہی درج ہے اور بعض نسخوں میں ہے کہ لَمْ یَجُزْ یعنی یہ صلح جائز نہ ہوگی۔
جوازِ صلح کی وجہ یہ ہے کہ مال کو مہر میں اضافہ تصور کیا جائے گا۔

عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ مرد کے مال خرچ کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عورت ترکِ دعویٰ کر دے۔ لہٰذا اگر عورت کی جانب سے ترکِ دعویٰ کو فرقت قرار دیا جائے تو فرقت کی صورت میں مرد کچھ عوض نہیں دیا کرتا۔ اگر ترکِ دعویٰ کو فرقت قرار نہ دیا جائے تو دعویٰ سے پہلے کی حالت باقی رہے گی تو مرد جو مال دیتا ہے اس کے مقابلے میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کا عوض یہ مال ہو تو صلح صحیح نہ ہو گی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے۔ اس شخص نے انکار کے بعد مدعی سے مال پر صلح کر لی تو جائز ہو گی اور مدعی کے حق میں یہ صلح مال کے بدلے آزاد کرنے کے قائم مقام ہو گی۔ کیونکہ اس طریق سے مدعی کے حق میں اس کی تصحیح ممکن ہے اس لیے کہ مدعی کا خیال ہے کہ وہ میرا غلام ہے۔ اسی بناء پر اسی حیوان پر بھی صلح جائز ہو گی جو ایک معیّن وقت کے ساتھ ذمہ میں واجب ہو (ورنہ اگر مبادلہ بالمال ہوتا تو صحیح نہ ہوتی) مدعا علیہ کے حق میں یہ صلح دفعِ خصومت کے لیے ہو گی۔ کیونکہ اپنے خیال کے مطابق وہ حُرُّ الاصل ہے۔ لہٰذا بدلِ صلح جائز ہوا البتہ غلام کے انکار کی بناء پر مدعی کو حقِ ولاء حاصل نہ ہو گا۔ ہاں اگر مدعی اس امر پر بیّنہ قائم کر دے تو اس کی بیّنہ قبول کی جائے گی۔ اور ولاء ثابت ہو جائے گا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ماذون غلام نے

کسی شخص کو عمداً قتل کر دیا تو اسے اپنی ذات سے صلح کرنا جائز نہیں۔ اور اگر
ماذون غلام کے کسی غلام نے ایک شخص کو عمداً قتل کر دیا اور ماذون
غلام نے مجرم غلام کی طرف سے صلح کر لی تو جائز ہو گی۔ دونوں
مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ماذون غلام کی گردن یعنی اس کی ذات
تجارت میں داخل نہیں ہے۔ اسی لیے وہ اپنی ذات کے بارے
میں کسی تصرف بیع کا مالک نہیں ہوتا اسی طرح آقا کے مال کے عوض
اسے اپنی گردن چھڑانے کا اختیار بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ اپنی ذات
کے حق میں اجنبی کی طرح ہو گا (یعنی اس کے چھڑانے یا نہ چھڑانے کا
اختیار آقا کو ہو گا۔)

لیکن ماذون کا اپنا غلام اس کے مال تجارت سے ہے۔ اس
میں اس کا تصرف بیع نافذ ہے۔ اور اسی طرح تصرف استخلاص بھی
ہو گا (یعنی مال کے بدلے صلح کر کے وہ اسے چھڑا سکتا ہے) اس کی
وجہ یہ ہے کہ جب قاتل غلام صاحب قصاص کے استحقاق میں چلا
گیا تو گویا ماذون کی ملکیت زائل ہو گئی۔ اور مال کے عوض چھڑانا اس
کی خرید کے مترادف ہے اور ماذون کو اس کے خریدنے کا اختیار ہے
مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر کسی شخص
نے ایک تھان یہودی کپڑے کا غصب کر لیا (سمر قند و بخارا کی طرف
ایک خاص قسم کا کپڑا تیار ہوتا تھا جسے یہودی کا نام دیا جاتا تھا)
اس کی قیمت سو درہم سے کم تھی۔ غاصب کے پاس وہ کپڑا ضائع

ہوگیا۔ غاصب نے مالک کے ساتھ سو درہم پر مصالحت کر لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ صلح جائز ہوگی۔ صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ اگر اصل قیمت پر اس قدر اضافہ ہو جس کو لوگ لین دین میں بخوشی برداشت نہ کرتے ہوں تو یہ اضافہ باطل ہوگا۔ کیونکہ واجب تو صرف قیمت ہے اور قیمت کی مقدار معین ہے تو اس پر اضافہ سود شمار ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کسی معین سامان پر صلح کرے تو جائز ہے۔ کیونکہ جنس مختلف ہونے کی صورت میں اضافہ بصورت ربوٰا ظاہر نہ ہوگا۔ نیز بخلاف اس صورت کے کہ اضافہ اگر اس قدر ہو جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہوں کیونکہ اس قدر اضافہ قیمت کا اندازہ کرنے والوں کے اندازے کے تحت داخل ہوتا ہے لہٰذا اضافہ ربوٰا کی صورت میں ظاہر نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضائع ہونے والے کپڑے میں ابھی مالک کا حق باقی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کپڑے کی بجائے کوئی غلام ہوتا اور آقا قیمت کو چھوڑ دیتا تو اس کا کفن آقا پر واجب ہوتا۔ آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آقا کا حق اس کی ایسی مثل سے متعلق ہوتا ہے جو صورۃً اور معنیً اس کی مثل ہو۔ کیونکہ اس قسم کی تعدی کا ضمان مثل ہی سے واجب ہوتا ہے۔

قیمت کی طرف منتقل ہونا قاضی کے فیصلے کی بناء پر ہوگا۔ لیکن اگر قاضی کے فیصلہ سے قبل دونوں اس کی قیمت سے زیادہ مقدار

پر راضی ہو جائیں تو یہ اپنے حق کا عوض وصول کرنا قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا یہ سود نہ ہوگا۔

البتہ اگر قاضی قیمت کا فیصلہ کر دے۔ اور مدعی اور مدعا علیہ دونوں کسی زائد قیمت پر باہمی رضامندی سے صلح کریں۔ (تو یہ صلح ربوٰ کی صورت ہوگی) کیونکہ مالک کا حق قیمت کی طرف منتقل ہو چکا ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس ان میں سے ایک شریک نے جو مالدار ہے اس غلام کو آزاد کر دیا دوسرے شریک نے اس کے ساتھ غلام کی نصف قیمت سے زیادہ پر صلح کر لی تو اضافہ باطل ہوگا۔ یہ حکم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہی وجہ ہے جو ہم نے سطور بالا میں بیان کی ہے (کہ جب ایک جنس میں غبن فاحش ہو تو وہ ربوٰ ہے) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق کی صورت میں قیمت منصوص ہے۔ اور شریعت کی تعیین قاضی کی تعیین سے کم نہیں۔ لہٰذا مقدارِ منصوص پر اضافہ جائز نہ ہوگا۔ بخلاف سابق مسئلے کے (یعنی کپڑے کے مسئلے میں قیمت منصوص نہ تھی لہٰذا اضافہ روا تھا)۔

اگر دوسرے شریک نے کسی سامان پر آزاد کرنے والے سے صلح کر لی تو جائز ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس صورت میں اضافہ بطور ربوٰ ظاہر نہیں ہوتا (کیونکہ اختلاف جنس پایا جاتا ہے)۔

بَابُ التَّبَرُّعِ بِالصُّلحِ وَالتَّوكِيلِ بِهٖ

(بطور تبرع صلح کرنے اور صلح کے ساتھ وکیل کرنے کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے صلح کے لیے وکیل مقرر کیا۔ اور وکیل نے صلح کر لی۔ تو جس مال پر صلح ہوئی ہے وہ وکیل پر لازم نہ ہوگا۔ ہاں اگر وکیل اس کی ضمانت لے تو مال اس پر لازم ہوگا ورنہ یہ مال مؤکل کے ذمہ ہوگا۔

اس مسئلے کا مطلب یہ ہے جب کہ صلح قتلِ عمد سے ہو۔ یا اس قرض کے بعض حصہ پر جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے صلح واقع ہو (تو وکیل پر بدل صلح لازم نہیں آتا) کیونکہ یہ صلح اسقاط محض ہے (اس لیے کہ اس سے حقِ قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور مقروض قرض سے بری ہو جاتا ہے) تو اس صورت میں وکیل کو سفیر اور معبّر محض کا درجہ حاصل ہوگا۔ جیسے نکاح کا وکیل (کہ وہ بھی سفیر محض

ہوتا ہے اور مہر وغیرہ اس پر لازم نہیں آتا) ہاں اگر وکیل بدلِ صلح کا ضامن بن جائے تو اس صورت میں وہ عقد ضمان کی وجہ سے ماخوذ ہوگا عقد صلح کی بناء پر نہ ہوگا۔

اگر صلح مال کے دعوے سے مال پر ہو تو یہ صلح بمنزلہ بیع ہوگی۔ اور اس صورت میں اس معاملہ کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوں گے اور اسی سے مال کا مطالبہ کیا جائے گا نہ کہ مؤکل سے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر اس کی طرف سے کسی دوسرے شخص نے اس کے حکم کے بغیر صلح کر لی۔ تو اس کی چار صورتیں ہیں۔ اگر بعوض مال صلح کی اور خود مال کا ضامن بنا تو صلح درست ہوگی۔ کیونکہ مدعا علیہ کو براءۃ کے سوا کوئی چیز حاصل نہیں ہوئی اور براءۃ کے حق میں اجنبی اور مدعا علیہ دونوں برابر ہیں۔ تو اس صلح میں اجنبی اصیل بن سکتا ہے جب کہ بدل صلح کا ضامن بن جائے جیسے کہ عورت کے لیے خلع لینے میں ایک فضولی نے بدل خلع کی ضمانت دے دی تو جائز ہوگا اور یہ معاملہ اس کی طرف سے مدعا علیہ کے حق میں احسان شمار ہوگا۔ جیسے کہ وہ مدعا علیہ کا قرض بطور احسان ادا کر دے تو جائز ہے۔ بخلاف اس کے اگر صلح مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو صلح کرنے والا متبرع نہ ہوگا اور بدل صلح مدعا علیہ سے وصول کرے گا۔

پھر مدعی سے جس چیز کے عوض مال پر صلح کی ہے اس چیز سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہ ملے گا بلکہ وہ چیز اسی کے لیے ہوگی جس

کے قبضہ میں ہے (یعنی مدعا علیہ) کیونکہ اس صلح کا جواز بطریق اسقاط ہے (کہ مدعی نے اپنا حق ساقط کرتے ہوئے مدعا علیہ کو بری کر دیا۔ یہ صلح بطریق مبادلہ نہیں ہے۔ اور اس شخص یعنی صلح کرانے والے کے تبرع اور احسان میں کوئی فرق نہیں آتا خواہ مدعا علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرے یا انکار۔

اور اسی طرح صلح اس صورت میں بھی صحیح ہو گی کہ جب ایک فضولی نے مدعی سے کہا کہ میں تجھ سے اپنے ان ہزار دراہم پر یا اپنے اس غلام پر صلح کرتا ہوں تو صلح درست ہو گی اور فضولی پر ہزار درہم یا غلام کا سپرد کرنا لازم ہو گا۔ کیونکہ جب اس نے صلح کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا تو اس نے طے شدہ مال کا تسلیم کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا۔ پس صلح صحیح ہو گی۔

اور تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے جب فضولی کہے کہ میرے ہزار درہم ہیں ان کی ادائیگی کر دیں۔ کیونکہ ایک ہزار درہم مدعی کے سپرد کرنا عوض اور بدل صلح کی سلامتی کا متقاضی ہے (یعنی فضولی کی ادائیگی سے مدعی کی وصولی ثابت ہو جاتی ہے) تو مقصد حاصل ہونے کی بناء پر صلح مکمل ہو گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ فضولی کہے میں نے تجھ سے ہزار درہم پر صلح کر لی تو عقد موقوف ہو گا۔ اگر مدعا علیہ نے اجازت دے دی تو جائز ہو گا۔ اور اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ اگر مدعا علیہ اجازت

نہ دے تو عقدِ صلح باطل ہوگا۔ کیونکہ عقد میں اصل تو مدعا علیہ ہے۔ اس لیے کہ دفعِ خصومت کا مفاد اسے حاصل ہوتا ہے لیکن اس معاملے میں فضولی کو اس لیے اصیل کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ ضمانت کو اپنی ذات کی طرف منسوب کر لیتا ہے۔ لیکن جب اس نے اپنی طرف نسبت نہ کی تو وہ اصیل نہ ہوا بلکہ مدعا علیہ کی طرف سے صرف عقد کا منعقد کرنے والا ہوگا لہٰذا یہ صورت مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان چار صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے کہ فضولی یوں کہے میں نے ان ہزار دراہم پر یا اس غلام پر تجھ سے صلح کی۔ اور اسے اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے (تو بھی صلح صحیح ہوگی) کیونکہ جب اس نے دراہم یا غلام کو سپرد کرنے کے لیے تسلیم کر لیا تو وہ اس معین چیز کی سلامتی کا مدعی کے لیے شرط کرنے والا ہو گیا۔ تو فضولی کے اس قول سے صلح مکمل ہو جائے گی۔

اگر غلام میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہو گیا یا اس میں کوئی عیب پایا گیا اور واپس کر دیا تو مدعی کے لیے صلح کرنے والے پر مزید کسی مطالبہ کی کوئی سبیل نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے ایک معین محل اور مقام سے پورا کرنے کا التزام کیا تھا۔ (کیونکہ بدلِ صلح کے لیے معین غلام تھا۔) اور اس کے علاوہ اس نے کسی اور چیز کا التزام نہیں کیا تھا۔ پس جب یہ محل معین مدعی کے سپرد کر دیا گیا تو صلح مکمل ہو گئی۔ اگر اس

کے سپرد نہ کیا جائے تو مدعی صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا۔
(بلکہ اپنے دعویٰ پر قائم رہے گا)۔

بخلاف اس کے اگر اس نے معین دراہم پر صلح کی۔ ان کی ضمانت
لی اور مدعی کو ادا کر دیے پھر ان دراہم میں کسی دوسرے کا حق ثابت
ہو گیا یا وہ دراہم کھوٹے نکلے تو مدعی کو اختیار ہو گا کہ وہ صلح کرنے والے
سے دوسرے درہم لے کیونکہ صلح کرنے والے نے اپنے آپ کو حق
ضمانت میں اصیل بنایا ہے۔ اسی بناء پر مال کی سپردگی کے لیے
اسے مجبور کیا جا سکتا ہے لہٰذا جب مدعی کے سپرد صحیح و سالم بدل
صلح نہ کیا گیا تو مدعی بدلِ صلح کے لیے اسی سے رجوع کرے گا۔

بَابُ الصُّلْحِ فِی الدَّیْنِ

(قرض کے بارے میں صُلح کے احکام کا بیان)

(قرض میں صلح اس طرح ممکن ہے۔ مثلاً ا نے ب سے سو روپیہ بطور قرض لینا ہے۔ ا نے ب سے کہا کہ اگر تم نوّے روپے ابھی ادا کردو تو میں بقیہ دس روپے چھوڑ دیتا ہوں یہ اداءِ قرض بطور مبادلہ نہیں بلکہ بعض حصے کا اسقاط ہے کیونکہ سو روپے میں سے دس روپے ساقط کر دیے گئے ہیں)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ہر وہ چیز جس پر صلح واقع ہو درآنحالیکہ وہ چیز معاملۂ قرض کی بناء پر لازم ہوئی ہے تو اس صلح کو عقد معاوضہ پر محمول نہ کیا جائے گا (ورنہ اس پر ربوٰا لازم آتا ہے) بلکہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنے حق کا بعض حصّہ وصول کر لیا ہے۔ اور کچھ حصّہ (یعنی باقی ماندہ) ساقط کر دیا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم بطور قرض واجب ہوں۔ لیکن

وہ مقروض سے پانچ سو درہم پر صلح کر لے۔ یا اگر کسی شخص پر ہزار درہم کھرے واجب ہوں اور اس کے ساتھ پانچ سو کھوٹے دراہم پر صلح کر لے تو جائز ہے گویا اس نے اسے اپنے بعض حق سے بری کر دیا ہے۔

معاوضہ پر محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاقل انسان کے تصرّف کی حتّی الامکان تصحیح کرنی چاہیے۔ لیکن بطور معاوضہ اس کی تصحیح ممکن نہیں کیونکہ اس سے معاملہ سود تک جا پہنچتا ہے۔ لہٰذا اسے اسقاط قرار دیا گیا۔ یعنی پہلے مسئلے میں اس نے بعض حق ساقط کر دیا اور دوسرے مسئلہ میں بعض حق مع صفت ساقط کیا گیا۔ (یعنی ہزار کی صورت میں پانچ سو پر صلح کی تو بعض حق ساقط کر دیا۔ اور ہزار درہم سے پانچ سو کھوٹے دراہم پر صلح کی تو اس صورت میں بعض حق بھی ساقط کیا اور کھرے پن کی صفت کو بھی ساقط کر دیا)

مسئلہ:۔ اگر اس نے ہزار درہم معجّل یعنی بغیر میعادی قرضہ سے ہزار درہم میعادی قرض پر صلح کر لی تو جائز ہے۔ گویا اس نے اصل قرض ہی میں کوئی میعاد مقرر کر دی کیونکہ اسے معاوضہ قرار دینا ممکن نہیں۔ اس لیے کہ دراہم کا دراہم سے ادھار مبادلہ جائز نہیں تو ہم نے اسے تاخیر دین پر محمول کر لیا۔

اگر اس نے ہزار درہم سے سو دینار پر ایک ماہ کی مدت کے لیے صلح کر لی تو جائز نہ ہوگا کیونکہ معاملہ قرض کی وجہ یہ دینار واجب نہ تھے۔ لہٰذا اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینا قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اب اس کے سوا اور کوئی وجہ بجز معاوضہ پر محمول کرنے کے نہیں۔ اور دراہم کی بیع دینار کے بدلے ادھار جائز نہیں (کیونکہ یہ ربوا ہے) لہٰذا صلح صحیح نہ ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر اس کے ہزار درہم میعادی قرض ہوں اور اس نے پانچ سو نقد دراہم پر صلح کر لی تو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ نقد بہ نسبت ادھار کے بہتر ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ معاملۂ قرض میں نقد کا مستحق نہیں تھا۔ تو مذکورہ صورت میں مدت اس مقدار کے بالمقابل ہوگی جو کم کی گئی ہے اور یہ مدت کا عوض ہوگا حالانکہ ایسا کرنا حرام ہے۔

مسئلہ:۔ اگر اس کے ہزار سیاہ درہم قرض ہوں اور پانچ سو سفید درہموں پر صلح کرے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ معاملۂ قرض کی بناء پر سفید درہم واجب نہ تھے۔ حالانکہ دراہم کا سفید ہونا وصف کا اضافہ ہے پس ہزار درہم کا معاوضہ پانچ سو درہم اور اضافۂ وصف ہوں گے۔ اور یہ ربوا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب سفید ہزار درہموں سے پانچ سو سیاہ درہموں پر صلح کرے تو جائز ہے کیونکہ اس نے اپنا کچھ حق مقدار اور وصف دونوں لحاظ سے ساقط کر دیا۔ نیز بخلاف اس کے جب کہ وہ مقدار قرض پر صلح کرے۔ اور مقدار صلح مقدار قرض سے وصف میں زیادہ بہتر ہے تو جائز ہوگا کیونکہ یہ ایک شئے کا اپنی مثل سے معاوضہ ہے اور وصف

کی کمی بیشی کا اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ اسی مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔
اگر اس پر ایک ہزار درہم اور ایک سو دینار قرض ہوں۔ پس اس نے سو درہم نقد یا ایک ماہ کی مدت پر صلح کر لی تو صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس صلح کو اسقاط کے معنی میں لینا درست ہے اس طرح کہ اس نے تمام دینار ساقط کر دیے اور دراہم میں سے سو دراہم نے علاوہ باقی درہم بھی ساقط کر دیے اور باقی کے سو دراہم کے لیے میعاد مقرر کر دی لہٰذا اس صلح کو صحیح بنانے کے لیے عقد معاوضہ قرار نہ دیا جائے گا بلکہ اسقاط سمجھا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صلح میں اسقاط کے معنی زیادہ مناسب اور موزوں ہیں۔ (کیونکہ صلح کے معنی گھٹانا اور کم کرنا ہیں)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک شخص کے دوسرے کے ذمے ہزار درہم بطور قرض تھے۔ صاحب دین نے کہا کہ تم کل مجھے پانچ صد درہم ادا کر دو اس شرط پر کہ تم باقی سے بری ہو۔ پس مدیون نے اس کے کہنے کے مطابق عمل کیا (یعنی دوسرے دن پانچ صد درہم ادا کر دیے) تو وہ باقی قرض سے بری ہوگا۔

بصورت دیگر اگر وہ دوسرے دن پانچ صد ادا نہ کرے تو اس پر ہزار درہم کا قرض لوٹ آئے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس پر ہزار درہم نہ لوٹیں گے کیونکہ

صاحبِ دین کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے (یعنی دوسرے دن دے یا نہ دے براءۃ مطلقاً ثابت ہے)۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صاحبِ دین نے پانچ صد کی ادائیگی کو براءۃ کا عوض قرار دیا ہے۔ کیونکہ برآت کو کلمۂ علیٰ سے ذکر کیا گیا ہے اور لفظ علیٰ معاوضہ کے معنی کے لیے موضوع ہے۔ اور "ادائیگی" میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ براءۃ کا عوض بن سکے کیونکہ ادائیگی تو پہلے ہی مقروض پر واجب ہے تو ادائیگی کا ذکر کرنا یا نہ کرنا برابر ہے۔ مطلقاً بری کرنا باقی رہا۔ لہٰذا ہزار درہم کا قرض عود نہیں کرے گا۔ جیسا کہ اگر ابراء کو مقدم کرتے ہوئے یوں کہے کہ میں نے تجھے ہزار دراہم میں سے پانچ صد سے بری کر دیا اس شرط پر کہ تو مجھے کل پانچ صد درہم ادا کر دے۔ تو بالاتفاق بر ثابت ہو جاتی ہے خواہ وہ دوسرے دن ادا کرے یا نہ کرے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ براءۃ مطلق نہیں بلکہ شرط کے ساتھ مقید ہے لہٰذا شرط کے فوت ہو جانے سے براءۃ بھی فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ صاحبِ دین نے کل پانچ صد کی ادائیگی کا ذکر پہلے کیا ہے۔ اور یہ دوسرے روز کی ادائیگی غرض و مقصود ہونے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے۔ مثلاً اسے مقروض کے مفلس اور دیوالیہ ہونے کا اندیشہ ہو یا اس مقدار کو وہ زیادہ منفعت بخش تجارت میں لگانا چاہتا ہو (اس لیے اس نے پانچ سو

درہم کا نقصان بھی گوارا کر لیا۔

لفظ علیٰ اگرچہ وضع کے لحاظ سے معاوضہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن اس میں شرط کے معنی کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ شرط و جزاء میں بھی مقابلے کے معنی پائے جاتے ہیں (اس لیے کہ جزاء شرط پر مترتب ہوتی ہے تو گویا شرط و جزاء ایک دوسرے کے بالمقابل ہوئے) لہٰذا جب لفظ علیٰ کا معاوضہ پر حمل کرنا متعذر ہوگا تو اسے شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا تاکہ عاقل شخص کے تصرف کی تصحیح ہو سکے۔ یا عُرف میں ایسی صورت میں عموماً شرط کے معنی لیے جاتے ہیں اور ابراء ایسی چیز ہے جو مقیّد بالشرط ہو سکتی ہے اگرچہ معلق بالشرط نہیں ہو سکتی جیسے کہ حوالہ کا حال ہے (مقیّد بالشرط اور معلق بالشرط میں فرق یہ ہے کہ تقیید کی صورت میں براءۃ پہلے موجود ہے لیکن شرط کے ساتھ مقیّد ہے لیکن تعلیق کی صورت میں براءۃ پہلے موجود نہیں ہوتی بلکہ شرط کے موجود ہونے پر موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ جو چیز معلق بالشرط ہو وہ شرط کے پائے جانے پر پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک مرد نے عورت سے کہا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ۔ تو طلاق کا وجود دخولِ دار کے ساتھ معلق ہے۔ شرط کے علاوہ طلاق موجود نہ ہوگی۔ تو اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ تقیید کی صورت میں صاحبِ دین نہ تو آج کے دن قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے اور نہ کل کا دن گزرنے سے پہلے۔ لیکن شرط کے معدوم ہونے سے براءۃ بھی معدوم ہوگی۔ کافی علیٰ حاشیۃ الہدایۃ)

(حوالہ وہ امر ہے جو فی الحال ہو لیکن وہ محتال علیہ کی ادائیگی کے ساتھ مقید ہو۔ مسئلہ زیر بحث میں براءۃ فی الحال ثابت ہے مگر محتال علیہ کی ادائیگی کے ساتھ مقید ہے۔ اس کے ساتھ معلق نہیں۔ لہٰذا جب تک محتال علیہ زندہ ہے صاحب دین کو مقروض سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا البتہ اگر شرط نہ پائی گئی مثلاً محتال علیہ مفلس ہو کر فوت ہوگیا تو قرض محیل یعنی مقروض کی طرف عود کر آئے گا۔ کذا فی حاشیۃ الھدایۃ)
اگر صاحب دین نے ابراء کا ذکر پہلے کیا (جس پر امام ابو یوسفؒ نے قیاس کیا ہے۔ اس قیاس کا جواب صاحب ہدایہ نے آئندہ تیسری صورت میں بیان کیا ہے) تو اس کا بیان ہم ان شاء اللہ آئندہ سطور میں کر رہے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی پانچ صورتیں ہیں۔ ایک صورت کا ذکر تو ہم مذکورہ بالا سطور میں کر چکے ہیں۔ دوم یہ کہ مقروض سے کہا کہ میں نے ہزار درہم سے تیرے ساتھ پانچ سو درہم پر اس شرط پر صلح کر لی کہ تو کل کے روز مجھے پانچ صد ادا کر دے تو تو باقی سے بری ہے۔ اس شرط پر کہ اگر تو نے کل پانچ صد درہم ادا نہ کیے تو ہزار درہم تجھ پر بدستور موجود رہیں گے۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ امر اس کے کہنے کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ اس نے صراحۃً تقیید کو بیان کیا ہے لہٰذا اسی کے کہنے کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔

سوم:- میں نے تجھے ہزار درہم میں سے پانچ سو درہم سے بری کر دیا

بشرطیکہ تو مجھے بقیہ پانچ صد درہم کل ادا کردے۔ اس صورت میں ابراء واقع ہے خواہ وہ پانچ سو درہم دے یا نہ دے کیونکہ اس نے پہلے ابراء کو مقدم کیا ہے۔ اور پانچ صد درہم کی ادائیگی علی الاطلاق معاوضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی البتہ اس میں براءۃ کے لیے شرط قرار دینے کی صلاحیت ہے تو اب یہ شک پیدا ہوگیا کہ اس نے ابراء کو شرط سے مقید کیا ہے یا نہیں۔ پس شک کی بناء پر ابراء مقید نہ ہوگا (اور براءۃ مطلقاً واقع ہو جائے گی) بخلاف اس صورت کے کہ جب پانچ کی ادائیگی سے کلام کی ابتداء کرے (اس کے بعد شرط کا تذکرہ ہو تو اس صورت میں براءۃ ادائیگی کی شرط سے مقید ہوگی) کیونکہ بری کرنا پانچ سو کی ادائیگی سے مقرون ہے (تو بلا ادائیگی براءۃ ممکن نہیں) لہٰذا جہاں ادائیگی میں معاوضہ بننے کی صلاحیت نہ ہوگی وہاں مطلق ابراء واقع ہوگا۔ اور جہاں ادائیگی میں معاوضہ بننے کی صلاحیت پائی جائے وہاں مطلقاً ابراء واقع نہ ہوگا۔ لہٰذا شک کی وجہ سے مطلق براءۃ ثابت نہ ہوگی۔ پس ان دونوں صورتوں میں (یعنی جب براءۃ کا ذکر پہلے ہو یا ادائیگی کا ذکر پہلے ہو) فرق واضح ہوگیا۔

چہارم:۔ صاحب دین نے یوں کہا کہ مجھے پانچ سو درہم اس شرط پر ادا کردے کہ تو باقی سے بری ہے۔ اور ادائیگی کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ابراء صحیح ہے اور قرض عود نہیں کرے گا کیونکہ یہ ابراء مطلق ہے۔ اس لیے کہ جب صاحب دین

نے ادائیگی کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ تو پتا چلا کہ ادائیگی غرض صحیح نہیں۔ کیونکہ مطلق ادائیگی تو اس پر کسی نہ کسی زمانے میں خود ہی لازم ہے تو یہ ابراء مقید نہ ہوا بلکہ معاوضہ پر محمول ہوگا حالانکہ ابراء میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ (لہٰذا اس کا مطلب مطلقاً بری کرنا ہی ہوگا) بخلاف سابقہ صورت کے (یعنی جس میں ادا کے لیے وقت کی تعیین کی گئی ہے) کیونکہ کل کے روز ادائیگی میں غرض صحیح متعلق ہے۔

پنجم: صاحب دین یوں کہے کہ اگر تو نے مجھے پانچ سو درہم ادا کردیے (تو تو باقی سے بری ہے) یا کہے کہ جب تو ادا کردے یا کسی وقت ادا کرے۔ تو اس صورت کا حکم یہ ہے کہ ابراء صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس نے صراحۃً ابراء کو شرط کے ساتھ معلق کردیا ہے۔ اور براءۃ کو شرائط کے ساتھ معلق کرنا باطل ہے

کیونکہ براءۃ میں تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں (یعنی اس میں اسقاط کے معنی بھی ہوتے ہیں اور تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں) حتیٰ کہ براءۃ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے بخلاف پہلی صورت کے جو بیان کی گئی ہے کیونکہ اس میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کی صراحت نہیں ہے لہٰذا اس کو مقید بالشرط پر محمول کیا جائے گا (یعنی ابراء اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ کل کے روز پانچ سو ادا کردے)

(اسقاط اور تملیک کی توضیح یہ ہے کہ ابراء میں اسقاط کے معنی

بھی پائے جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ شرعی طور پر اسقاط رد کرنے سے رد نہیں ہوتا مثلاً طلاق ملک نکاح کے اسقاط کو کہتے ہیں اور عتاق غلامی کے اسقاط کو۔ دی ہوئی طلاق رد کرنے سے رد نہیں ہوسکتی اسی طرح دی ہوئی آزادی بھی رد کرنے سے رد نہیں ہوتی۔

تملیک ایسا تصرف ہے جو رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ جیسے بیع وغیرہ۔

اسقاط کو معلق بالشرط کرنا درست ہے۔ لیکن تملیک کو معلق بالشرط کرنا صحیح نہیں۔ جیسے طلاق وعتاق وغیرہ معلق بالشرط ہوسکتے ہیں اور بیع وغیرہ معلق بالشرط نہیں ہوسکتے۔ جب ابراء میں یہ دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں تو اسقاط کی حیثیت کے مدنظر اسے معلق بالشرط کرنا صحیح ہوگا۔ اور تملیک کے لحاظ سے معلق بالشرط کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اگر براءۃ کو صراحتہً شرط سے معلق کرے تو براءۃ صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ تملیک کو معلق بالشرط کرنا درست نہیں۔ اور جب براءۃ کے ساتھ صراحتہً شرط کا ذکر نہ ہو۔ تو عاقل کے تصرف کی تصحیح کے لیے اسے قید پر محمول کیا جائے گا اور براءۃ مقید بالشرط ہوگی تاکہ دونوں حیثیتوں پر عمل ہو جائے۔ چونکہ پہلی صورت میں صراحتہً شرط مذکور نہ تھی وہاں ابراء کو مقید تسلیم کرتے ہوئے ابراء کو صحیح قرار دیا گیا۔ اور اس پانچویں صورت میں شرط صراحتہً مذکور ہے لہٰذا براءۃ

باطل ہوگی۔ یہ تفصیل کفایہ شرح ہدایہ سے ماخوذ ہے)
مسئلہ :۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تمہارے مال کا تمہارے لیے اس وقت تک اقرار نہ کروں گا جب تک تم اس کا مطالبہ مؤخر نہ کردو۔ یا میرے ذمے سے کچھ حصہ کم نہ کردو۔ چنانچہ قرض خواہ نے اس کی بات مان لی تو جائز ہوگا۔ کیونکہ صاحب دین اس بات پر مجبور نہیں (بلکہ اس نے اپنی رضا سے ایسا کیا ہے) مسئلے کا مفہوم یہ ہے کہ جب مقروض نے صاحب دین سے یہ بات تنہائی اور پوشیدگی میں کی ہو۔ لیکن اگر اس کے ساتھ یہ بات علانیہ کرے تو اس سے پورے مال کا مطالبہ ہوگا اور وہ پورے مال کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا (کیونکہ ہر انسان اپنے اقرار پر قابل گرفت ہوتا ہے)۔

فَصْلٌ فِی الدَّیْنِ الْمُشْتَرَكِ

(مشترک قرض میں مصالحت کے احکام کا بیان)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر قرض دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک شریک نے اپنے حصے سے ایک کپڑے پر (مقروض سے) صلح کر لی۔ تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ اپنا نصف حصۂ قرض وصول کرنے کے لیے مقروض کا پیچھا کرے یا چاہے تو حاصل کردہ کپڑے سے نصف لے لے (مثلاً ا اور ب دونوں کے سو روپے ج پر قرض ہیں۔ ا نے اپنے پچاس روپوں کے عوض ج سے ایک کپڑے پر صلح کر لی۔ اب ب کو اختیار ہے کہ اپنے پچاس روپوں کے سلسلے میں ج سے مطالبہ کرے کہ جب تو نے میرے شریک کا حساب بیباق کر دیا ہے تو میرا حساب بھی ختم کر دیا جائے۔ ب کو حق حاصل ہے کہ ا سے نصف کپڑا لے لے کیونکہ جس طرح دونوں دین میں شریک تھے۔ اسی طرح دونوں حاصل کردہ چیزیں بھی شریک ہیں)

ہاں اگر صلح کرنے والا شریک قرض کی چوتھائی کا ضامن بن جائے۔
(تو دوسرے شریک کو مذکورہ کپڑے سے نصف لینے کا اختیار نہ ہوگا۔
(یعنی جب ا نے ب کو ضمانت دے دی کہ اس کپڑے میں تمہارے
قرض کا ربع شامل ہے اور اس ربع کا میں ذمہ دار ہوں)

اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ قرض جب دو شخصوں کے درمیان
مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک (مقروض سے) کچھ وصول کر
لے تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ مقبوض میں اس کا شریک
(اور وصول کردہ چیز کا نصف لے لے) کیونکہ اس شریک نے حاصل کردہ
مقدار کو قبضہ میں لانے سے کچھ اضافہ حاصل کر لیا ہے (اس لیے کہ
نقد کو اُدھار پر فوقیت اور زیادتی حاصل ہوتی ہے کہ ا نے تو اپنا
حصہ نقد وصول کر لیا اور ب کا حصہ بطور ادھار ہی باقی ہے) کیونکہ
قرضہ کی مالیت کا دارو مدار انجام کار وصولی پر ہوتا ہے (تو جس نے
کچھ وصول کر لیا اسے قرضہ کی مالیت حاصل ہو گئی اور جس کا ادھار ابھی
باقی ہے اس کے قرضہ کو مالیت حاصل نہیں ہوئی لہٰذا وصول کرنے
والے کو اس کی بہ نسبت کچھ اضافہ حاصل ہو گیا) اور یہ اضافہ اصل
حق کی جانب راجع ہے تو اس کی صورت ایسے ہی ہو گی کہ جیسے
ایک مشترکہ باندی سے بچہ پیدا ہو یا ایک مشترکہ درخت بار آور
ہو جائے تو ہر ایک شریک کو اس میں مشارکت کا حق ہے (یعنی اضافہ
میں دونوں کو یکساں حق حاصل ہوتا ہے) لیکن یہ مقبوض مقدار دوسرے

مصالحتی کی شرکت اختیار کرنے سے پہلے قابض کی ملکیت پر باقی ہوتی ہے۔ کیونکہ جو وصول ہوا ہے وہ ایک معیّن و مخصوص چیز ہے اور یہ ظاہر ہے کہ معیّن شے اور دین میں مغائرت ہے لیکن چونکہ اس نے اس معیّن چیز کو اپنے حق کے عوض میں لیا ہے پس اسے اس چیز پر ملکیت حاصل ہوگی۔ حتیٰ کہ اس کا تصرف اس میں نافذ ہوگا اور اپنے شریک کے لیے اس کے حصّے کا ضامن ہوگا۔ دین مشترک وہ ہوتا ہے جو کسی متّحد سبب سے کسی پر واجب ہو۔ مثلاً مبیع کی وہ قیمت جو ایک ہی عقدِ بیع میں مشتری پر واجب ہو۔ یا دونوں نے مشترک مال یا مشترکہ میراث کو فروخت کیا تو اس کی قیمت دونوں میں مشترک ہے۔ یا دونوں کے مالِ مشترک کو کسی نے ضائع کردیا تو تو اس مال کی قیمت میں دونوں کا اشتراک ہوگا۔

جب مشترک دین کے متعلق آپ کو اس قدر معلومات فراہم ہو گئیں تو ہم اپنی توجہ متن میں مذکور مسئلہ کی طرف مبذول کرتے ہیں کہ جس شریک نے صلح نہیں کی اس کو اختیار ہے کہ اصل مدیون کا پیچھا کرے اور اس سے قرض کا مطالبہ کرے کیونکہ اس کا حصہ ابھی تک مقروض کے ذمے باقی ہے۔ اس لیے کہ صلح کرنے والا تو اپنا حصّہ وصول کر چکا ہے۔ البتہ اس دوسرے شریک کو وصول کردہ چیز میں حقِ مشارکت حاصل ہے۔ اسی حقِ مشارکت کی بناء پر وہ اپنے شریک سے نصف کپڑا لے سکتا ہے۔ البتہ اگر اس کا شریک رُبع دین کا ضامن بن جائے

(تو پھر نصف کپڑا لینے کا حق نہ ہوگا) کیونکہ اس کا حق تو وصول شدہ چیز کی چوتھائی ہی میں ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے قرض کا اپنا حصہ وصول کر لیا تو دوسرے شریک کو وصول کردہ مقدار میں مشارکت کا حق حاصل ہے۔ اس کی دلیل ابھی مذکورہ بالا سطور میں بیان کی گئی ہے اور باقی ماندہ قرض کی وصولی کے لیے دونوں مقروض سے رجوع کریں گے کیونکہ جب وہ مقبوض مقدار میں شریک ہیں تو لامحالہ یہ بات لازم آئے گی کہ باقی حصہ میں بھی ان کی شرکت برقرار ہو۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصۂ قرض کے عوض مقروض سے سامان خرید لیا تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ اس سے چوتھائی دین کی ضمانت لے۔ کیونکہ اس شریک نے اس تبادلہ کی بنا پر اپنا حق پورا پورا وصول کر لیا ہے (یعنی نصف قرضہ کی قیمت کے برابر چیز اس نے خرید لی۔ پس اس کے داموں کا نصف قرض سے بدلا ہو گیا اور اس نے اپنا حق مکمل طور پر وصول کر لیا) کیونکہ بیع تو پھر پورا وصول کر دام لگانے پر مبنی ہے۔ بخلاف صلح کے کہ اس میں چشم پوشی اختیار کی جاتی ہے اور کسی قدر حق واجب میں بھی کمی کی جاتی ہے۔ پس اگر ہم صلح کرنے والے پر ربع دین لازم کر دیں تو اسے ضرر لاحق ہوگا (کیونکہ اس نے بدلِ صلح حاصل کرنے میں پورا حق وصول نہیں کیا بلکہ چشم پوشی سے کام

لیتے ہوئے اس نے اپنے واجب حق میں کسی قدر کمی کر دی ہے) لہٰذا صلح کی صورت میں قابض کو اختیار ہوتا ہے۔ جیساکہ ہم ذکر کر چکے ہیں (کہ یا تو بدلِ صلح کا نصف شریک کو دے یا اس کا رُبع دین ادا کر دے)

لیکن بیع کی صورت میں کپڑے میں دوسرے شریک کے شرکت کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔ کیونکہ قابض عقدِ بیع کی وجہ سے اس کا مالک ہوا ہے اور مبیع کی وصولی اس مبادلہ کی وجہ سے ہوئی ہے جو اس مبیع کی قیمت اور قرض کا ایک دوسرے کے ساتھ ہوا ہے (مبیع کہ یہ وصولی مشترک دین کی وجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسرا شریک بھی اس میں مشارکت کرلے) (یہ فقرہ دراصل ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ قابض شریک عقدِ بیع کی وجہ سے مالک ہوا ہے۔ لیکن یہ ملکیت اسے مشترک دین سے حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا دوسرا شریک مقبوض میں شریک ہوگا۔ مصنفؒ نے جواب میں فرمایا کہ یہ ملکیت دینِ مشترک سے حاصل نہیں ہوئی بلکہ قابض شریک نے اپنے حصۂ دین سے مبادلہ کرتے ہوئے یہ سامان وصول کیا ہے۔ لہٰذا دوسرے شریک کی شرکت کی کوئی صورت نہیں)

غیر قابض شریک کو اختیار ہے کہ وہ ان تمام صورتوں میں مقروض کا پیچھا کرے اور اس سے قرض کا مطالبہ کرے کیونکہ اس کا حق تو ابھی مقروض کے ذمے باقی ہے۔ اس لیے کہ قابض نے تو درحقیقت اپنا

حصہ ہی وصول کیا ہے۔ اگرچہ غیر قابض شریک کو قابض شریک کے ساتھ شرکت کا حق ہے۔ لیکن اسے یہ حق بھی تو حاصل ہے کہ اس کے ساتھ شرکت نہ کرے۔

پھر اگر غیر قابض شریک نے وصول شدہ چیز کو قابض شریک کی سپرداری میں ہی رہنے دیا (یعنی اس نے بٹوارہ نہ کیا) لیکن ادھر مقروض کے ذمہ جو باقی تھا وہ جاتا رہا مثلاً مقروض مفلس ہو کر مرگیا تو اب غیر قابض کو حق ہوگا کہ وہ قابض شریک کے ساتھ مقبوض مقدار میں شریک ہو جائے۔ کیونکہ وہ قابض شریک کے قبضہ میں مقبوض چیز کو برقرار رکھنے کے لیے صرف اسی صورت میں راضی تھا کہ جو کچھ مقروض کے ذمے ہے وہ اس کے لیے سالم اور محفوظ ہو۔ اور جب اس کے ملنے کا امکان نہ رہا تو اسے شرکت کا حق حاصل ہوگا۔

اگر مقروض کا کچھ قرضہ پہلے سے ان دو شریکوں میں سے ایک کے ذمے ہو تو اس شریک نے اپنے ذمہ قرضہ سے اس مشترک قرضے میں سے اپنے حصے کا تبادلہ کر لیا تو دوسرا شریک اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اس نے اپنے حصے سے مقروض کا سابق قرض ادا کیا ہے مشترک دین سے کچھ وصول نہیں کیا۔ (مثلاً ا اور ب کا ج کے ذمہ سو روپیہ بطور مشترک قرض ہے۔ لیکن ا اس سے پہلے ہی ج کا پچاس روپے کا مقروض ہے۔ اور ا اپنا حصہ اس سابق قرضے کی ادائیگی کرتے ہوئے چھوڑ دے تو یہ جائز ہوگا)

اگر ان میں سے ایک شریک مقروض کو اپنے حصۂ قرض سے بری کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا (کہ دوسرا اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا) کیونکہ بری کرنا قبضہ نہیں ہے بلکہ اتلاف و اسقاط ہے۔

اگر ان میں سے ایک شریک مقروض کو اپنے بعض حصۂ قرض سے بری کر دے تو باقی کی تقسیم اسی کے مطابق ہوگی جو حصے اس مشترک قرض سے باقی ہیں (مثلاً ا اور ب کے ج پر سو روپے تھے۔ ا نے اپنے حصہ سے پچیس معاف کر دیے اور پچھتر باقی رہ گئے۔ اور یہ باقی ماندہ دونوں میں اس طرح مشترک ہوگی کہ معاف کرنے والے کا ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصے ہوں۔ اگر کچھ وصول کیا گیا تو وہ بھی اسی نسبت سے آپس میں تقسیم ہوگا)

اگر ان میں سے ایک شریک نے مقروض کو اپنے حصے میں مہلت دے دی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک درست ہوگا۔ وہ اسے مطلق ابراء پر قیاس کرتے ہیں (یعنی جس طرح ایک شریک مقروض کو اپنے حصہ سے بری کر سکتا ہے اسی طرح وہ اپنے حصے میں مہلت بھی دے سکتا ہے) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ جواز کے قائل نہیں کیونکہ اس سے قبضہ سے پہلے ہی دین میں تقسیم لازم آتی ہے۔

اگر ان میں سے ایک شریک نے کوئی معیّن چیز مقروض سے چھین لی یا مقروض سے کوئی چیز بیع فاسد کے طور پر خرید کی اور غصب کردہ یا خرید کردہ چیز اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی۔ تو یہ اپنے دین کے

حصے پر قبضہ کرنے کی طرح ہوگی۔

اگر اپنے حصے کے عوض مقروض سے کوئی چیز اجارہ پرلی تو یہ بھی قبضہ ہے۔ اسی طرح جلا دینا بھی امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں۔ (اس کی توضیح کرتے ہوئے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ شریکین میں سے ایک نے مقروض کا کپڑا جلا دیا اس کپڑے کی قیمت جلانے والے کے قرض کے حصے کے برابر ہے۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ قبضہ ہوگا کیونکہ جلانا بھی غصب کرنے کی طرح ہے۔ لہٰذا دوسرا شریک اس سے چوتھائی قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرا شریک مطالبہ نہیں کر سکتا)۔

اگر مدیون کوئی عورت ہو جس کے ساتھ ان میں سے ایک نے اپنے حصۂ قرض پر نکاح کر لیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق یہ قبضہ نہیں بلکہ اتلاف ہے۔

اسی طرح اگر اپنے حصے سے عمداً زخمی کرنے سے صلح کی تو یہ قبضہ نہ ہوگا بلکہ اتلاف ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر سلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شریکوں میں مشترک ہو پس ان میں سے ایک نے اپنے حصے کے عوض رأس المال پر صلح کر لی (یعنی رأس المال سے اپنا حصہ وصول کر کے سلم چھوڑ دی) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ ایسی صلح کے جواز کے قائل ہیں۔ وہ اسے دوسرے قرضوں پر قیاس کرتے ہیں (کہ جس طرح یہ صلح دوسرے قرضوں میں جائز ہے۔ یہاں بھی جائز ہو گی) نیز وہ اس صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ جب دونوں نے ایک مشترکہ غلام خریدا۔ پھر ایک شریک نے اپنے حصے کا اقالہ کر لیا تو جائز ہے۔ (اسی طرح سلم میں بھی ایک شریک کا اپنے حصے میں اقالہ جائز ہو گا)

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں اگر یہ صلح خصوصاً اسی ایک شریک کے حصے میں جائز ہو۔ تو قبضہ سے پہلے اس دین کی جو ابھی ذمہ میں باقی ہے تقسیم لازم آئے گی (اور یہ ممنوع ہے) اور اگر اس صلح کو دونوں کے حصوں میں جائز قرار دیا جائے تو دوسرے کی رضامندی اور اجازت ضروری ہے۔ بخلاف کسی مالِ عین کو خریدنے کے (جس کی نظیر امام ابو یوسفؒ نے پیش کی ہے)

سلم اور معین شئے کی خرید میں فرق یہ ہے کہ قرضہ یعنی مسلم فیہ تو عقد کی بناء پر واجب ہو جاتا ہے۔ اور عقد کا قیام دونوں شریکوں کی وجہ سے ہوتا ہے تو ان میں سے صرف ایک انفرادی طور پر فسخ عقد کا مختار نہ ہو گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس صلح کو جائز قرار دیا جائے تو صلح کرنے والے نے رأس المال سے جو کچھ وصول کیا ہے اس میں دوسرے شریک کو بھی مشارکت حاصل ہو گی (کیونکہ دونوں کی شرکت قائم ہے) پس

جب دوسرا اس میں شریک ہو گیا اور اس نے اپنے حصے کے مطابق لے لیا) تو صلح کرنے والا اس مقدار کو مسلم الیہ سے یعنی جس پر قرض موجود ہے واپس لے گا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقد سلم ساقط ہونے کے بعد پھر عود کر آئے گا (حالانکہ سلم سقوط کے بعد عود نہیں کیا کرتا)

مشائخ متأخرین کا کہنا ہے کہ یہ صورت اس وقت درپیش ہوگی کہ جب دونوں نے رأس المال کو باہم خلط ملط کر دیا ہو۔ اگر دونوں نے رأس المال کو خلط ملط نہ کیا ہو تو پہلی وجہ کی بناء پر یہ صورت اختلافی ہوگی (کہ طرفین کے نزدیک دین کی تقسیم قبل از قبضہ کی بناء پر ناجائز ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے قرضوں کی طرح جائز ہوگی)۔

اور دوسری صورت پر بناء کرتے ہوئے اس کا حکم بالاتفاق ہوگا (یعنی جواز صلح کا۔ کیونکہ جب رأس المال مشترک نہ ہو۔ تو دوسرے شریک کو مقبوض میں شرکت کا اختیار نہ رہا اور مذکورہ صورت میں دوسرے شریک کی شرکت کی بناء پر ہی سلم کا ساقط ہونے کے بعد عود لازم آ رہا تھا۔ لیکن جب دوسرے شریک کی مقبوض میں شرکت ہی نہ رہی۔ تو خرابی بھی لازم نہ آئی۔ اسی لیے تمام ائمہ نے بالاتفاق ایسی صلح کے جواز کا قول کیا)۔

فَصۡلٌ فِی التَّخَارُجِ

(تخارُج کے بیان میں)

(تخارج خروج سے مشتق ہے جس کے معنی نکلنے کے ہیں اصطلاحِ فقہاء میں خروج سے مراد یہ ہے کہ میّت کے ورثاء باہمی رضامندی سے کسی وارث کو کچھ مال دے کر وراثت سے خارج کر دیں تو یہ بھی صلح کی ایک قسم ہے جس کی شرائط اور احکام اس فصل میں بیان کیے جا رہے ہیں۔ علامہ عینی)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مالِ ترکہ چند وارثوں میں مشترک ہو پس ان لوگوں نے ایک وارث کو باہمی رضامندی سے اس کے حصّۂ ترکہ سے کچھ مال دے کر نکال دیا۔ اور ترکہ غیر منقول مال ہے یا سامان ہے، تو یہ جائز ہو گا خواہ یہ مال جو اس کو فی الحال دیا گیا ہے قلیل ہے یا کثیر اس لیے کہ اسے بیع کے طور پر صحیح قرار دینا ممکن ہے۔ جوازِ تخارج کی دلیل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ آپ نے تماضر الاشجعیہ

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے آٹھویں حصّۂ ترکہ کی چوتھائی سے اسّی ہزار دینار پر صلح کو جائز قرار دیا (تماضر بن اصبغ امرءالقیس کی نسل سے ایک شاعرہ عورت تھیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کے ساتھ ان کا نکاح کر دیا۔ عورت بہت نازک مزاج اور کسی حد تک بدخُلق بھی تھی۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے دو طلاقیں دے دیں۔ ابھی عورت عدّت میں تھی کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بیمار پڑ گئے اور آپ نے حالت مرض میں تیسری طلاق بھی دے دی۔ جب عورت کی عدت گزر چکی تو عبدالرحمٰنؓ نے انتقال فرمایا حضرت عثمانؓ نے انھیں فرار قرار دیتے ہوئے عورت کو میراث دلائی۔

مصنّفؒ کے کلام سے پتا چلتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ کی چار بیویاں تھیں۔ اور بیوی کا حصہ ⅛ ہوتا ہے۔ جس قدر بیویاں ہوں ان میں ⅛ حصہ برابر تقسیم کیا جاتا ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ترکہ چاندی ہو لیکن ورثاء نے اسے سونا دیا۔ یا اس کے برعکس ہو کہ ترکہ سونا ہو اور ورثاء اسے سونے کے عوض چاندی دیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ قلیل و کثیر جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایک جنس کی دوسری جنس کے عوض بیع ہوگی لہٰذا مساوات کا اعتبار ضروری نہ ہوگا۔ البتہ اسی مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہوگا۔ اس لیے کہ یہ بیع صرف ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ وارث جس کے قبضہ میں باقی ترکہ ہے اگر وہ منکر ہے (ترکہ کا اپنے قبضہ

میں ہونے سے) تو اسی سابق قبضہ پر اکتفا کیا جائے گا (اور نئے قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی) کیونکہ انکار کی بناء پر اس کا قبضۂ ضمان ہے۔ (یعنی انکار کی وجہ سے وہ مال کا ضامن ہے) تو اس کا موجودہ قبضہ قبضۂ صلح کا نائب ہوگا۔ (یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آیا اس کی بجائے اس کا موجودہ قبضہ کافی ہے)

اگر وہ وارث جس کے قبضہ میں باقی ترکہ ہے قبضے کا اقرار کرتا ہے تو صلح کی صورت میں جدید قبضے کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ اقرار کی صورت میں اس کا قبضہ قبضۂ امانت ہوگا۔ پس یہ قبضۂ صلح کا نائب نہ ہوگا (الحاصل۔ اگر ایک وارث کو نقد میراث کے عوض نقد مال دے کر صلح کرلی جائے اور اسے باقی ترکہ سے خارج کر دیا جائے۔ اور نقود مختلف اجناس کے ہوں مثلاً سونے کے عوض چاندی اور اس کے برعکس دیا جائے تو اختلافِ جنس کی بناء پر کمی بیشی کی صورت میں سود کا احتمال نہ ہوگا۔ لیکن چونکہ یہ بیع صرف ہے لہٰذا اسی مجلس میں جانبین کا قبضہ ضروری ہوگا۔ اگر قابض وارث قبضہ سے منکر ہے تو انکار کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا اور قبضہ صلح کے قائم مقام ہوگا۔ لہٰذا جدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ میراث سے نکلنے والے کا بدلِ صلح پر قبضہ ہی کافی ہوگا۔ اگر وارث قبضہ کا اقرار کرتا ہے تو یہ قبضۂ امانت ہے جو کمزور درجے کا ہے لہٰذا جدید قبضے کی ضرورت ہوگی۔ کفایہ شرح ہدایہ)

مسئلہ: اگر ترکہ سونا، چاندی اور اس کے علاوہ کچھ دوسری اشیاء ہوں۔ ورثاء نے اس ایک وارث سے سونے یا چاندی پر صلح کی تو یہ ضروری ہوگا کہ ورثاء جو کچھ اس کو بدلِ صلح کے طور پر دیں وہ اس وارث کے اس جنس کے حصّہ سے زائد ہو تاکہ اس کا حصّہ اپنی ہی جیسی چیز کے برابر ہو اور زائد مقدار بقیہ ترکے کے حصے کے مقابل ہو جائے گی۔ تاکہ سود سے احتراز ممکن ہو (کیونکہ اگر زائد نہ ہو تو سونے اور چاندی کا اپنی جنس کے مقابلے میں کم و بیش ہونا سود میں شامل ہوتا ہے)۔

سونے اور چاندی میں اس کے حصے کے مقابل جس قدر نقد عوض ہے (یعنی جس قدر سونا اور چاندی باقی رہ گیا ہے) اس پر اسی مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس مقدار میں یہ صلح بمعنی بیع صرف ہے (اور بیع صرف میں جانبین کا قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے)۔

اگر بدلِ صلح کوئی سامان ہو تو قبضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہے۔ کیونکہ اس میں سود کا احتمال نہیں۔

مسئلہ: اگر ترکہ میں دراہم و دنانیر ہوں اور بدلِ صلح بھی دراہم و دنانیر ہوں تو صلح جائز ہوگی خواہ کم ہوں یا زیادہ۔ بایں طور کہ ہر جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف پھیرا جائے جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے (کہ احتمالِ ربوٰ سے بچنے کے لیے ایک جنس کو اس کی خلاف جنس کی طرف پھیرا جاتا ہے) البتہ بیع صرف ہونے کی وجہ سے اسی مجلس میں قبضہ ضروری ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ترکہ میں لوگوں پر قرض ہو اور ورثاء نے اس قرض کو بھی اس شرط پر صلح میں شامل کر دیا کہ جس وارث سے صلح کی ہے اسے وراثت سے نکال دیں اور یہ سارا قرض وارثوں کا ہو جائے تو صلح باطل ہو گی کیونکہ ایسا کرنے میں ایک ایسے شخص کو قرضہ کا مالک بنانا لازم آتا ہے جس پر قرض نہیں۔ حالانکہ وہ صلح کرنے والے وارث کا خود ایک حصہ ہے (کیونکہ میت کا لوگوں پر قرض میراث کا جزء ہے جس پر قرض ہو اسے قرض کا مالک بنانا جائز ہے لیکن دوسرے کو مالک بنانا جائز نہیں اور اس صورت میں جس وارث کو نکالا جا رہا ہے اس نے اپنے حصۂ قرض کا مالک مقروضوں کو نہیں بلکہ وارثوں کو بنایا ہے اور یہ باطل ہے لہٰذا صلح بھی باطل ہو گی)۔

مسئلہ: اگر وارثوں نے یہ شرط عائد کر دی کہ صلح کرنے والا قرضداروں کو قرض سے بری کر دے۔ اور صلح کرنے والے کے حصے کے لیے باقی ورثاء سے کوئی بھی قرضداروں پر رجوع نہیں کرے گا تو صلح جائز ہو گی۔ کیونکہ یہ صورت یا تو مدیون کے ذمہ سے قرض کو ساقط کرنے کی ہے۔ یا جس شخص پر قرضہ ہے اس کو قرضہ کا مالک بنا دینا ہے اور یہ جائز ہے۔

یہ جواز صلح کے لیے ایک حیلہ اور تدبیر ہے۔ اس کے علاوہ ایک حیلہ اور بھی ہے کہ ورثاء صلح کرنے والے وارث کو اس کے قرض کا

حصہ اپنے پاس سے بطور تبرّع و احسان ادا کر دیں تو صلح کا جواز نکل آتا ہے۔

لیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کے لیے ضرر ہے (کیونکہ اگر مقروض لوگوں کے ذمہ سے دین معاف کرا یا گیا تو ورثاء اس کی وصولی نہ کر سکیں گے یا اپنے پاس سے صلح کرنے والے کو نقد دیں تب بھی ان کا نقصان ہے) عمدہ حیلہ یہ ہے کہ صلح کرنے والے کو اس کے حصّہ کے مطابق قرض دیں اور یہ شخص اس حصّۂ قرض کے علاوہ باقی ترکہ سے صلح کرے اور پھر باقی وارثوں کو اپنا حصۂ قرض وصول کرنے کے لیے قرضداروں کے حوالہ کر دے (کہ وہ قرض داروں سے یہ قرض خود وصول کر لیں)

اگر ترکہ میں کوئی قرض نہ ہو بلکہ مال عین ہو۔ مگر اس کے اعیان کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اور صلح کسی مکیلی یا موزونی چیز پر طے پائے تو امام ظہیر الدین مرغیتانی کے نزدیک جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں ربوٰا کا احتمال پایا جاتا ہے۔ امام ابو جعفر الہندوانی اس کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ یہ احتمال ربوٰ نہیں بلکہ احتمالِ ربوٰا کا احتمال ہے (اور ربوٰ کے مسئلے میں شبہ ربوٰ قابلِ اعتبار ہوتا ہے۔ شبہ الشبہ قابلِ اعتبار نہیں ہوتا) (اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ جب اعیانِ ترکہ کا علم نہیں تو احتمال ہے کہ اس میں مکیلی اشیاء مثلاً گندم وغیرہ یا موزونی اشیاء مثلاً لوہا، تانبا وغیرہ بھی ہوں۔ جن میں صلح کرانے والے کا حصہ

بھی ہے۔ پس اگر بدلِ صلح میں گندم دی گئی اور ترکہ میں بھی گندم موجود ہے تو بدلِ صلح میں کمی بیشی کا امکان ہے لہٰذا ربٰوا کا احتمال موجود ہوتا ہے۔

فقیہہ ابوجعفر نے فرمایا کہ پہلے یہ احتمال ہے کہ ترکہ میں بھی شاید کیلی یا موزونی چیز موجود ہو اور پھر یہ احتمال کہ وہ مقدارِ عوض سے زیادہ ہو یا برابر۔ تو زیادتی یا کمی کی صورت میں ربٰوا کا احتمال ہے تو احتمال کے احتمال پر سود لازم آتا ہے اور یہ معتبر نہیں۔ کیونکہ شریعت نے شبہ ربٰوا کا اعتبار کیا ہے۔ شبہ الشبہ کا اعتبار نہیں کیا۔ کفایہ شرح ہدایہ)

اگر ترکہ کیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ ہو لیکن جو عینی اشیاء موجود ہیں ان کی مقدار اور تعداد کا علم نہیں۔ تو بعض حضرات کے نزدیک صلح جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز پر صلح کی جائے گی وہ اعیان کی قسم سے ایک ایسی چیز ہے جو مجہول ہے اور چونکہ یہ صلح بیع ہے اور مجہول کی بیع جائز نہیں ہوتی لہٰذا مجہول چیز پر صلح بھی جائز نہ ہوگی۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے۔ کیونکہ ایسی جہالت مضر ہوتی ہے جس کا ثمرہ منازعت کی صورت میں ظاہر ہو لیکن اس صورت میں جہالت نزاع کا سبب نہیں بنتی کیونکہ جن اشیاء پر صلح واقع ہوتی ہے وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔

اگر میت پر اس قدر قرض ہو جو اس کے تمام ترکہ پر حاوی ہو تو کسی وارث کے ساتھ اس کے حصّہ کی صلح جائز نہ ہوگی اور نہ ہی وارثوں کے درمیان تقسیم درست ہوگی۔ کیونکہ وارث ترکہ کا تو مالک ہی نہ ہوا۔
اگر میت پر اس قدر قرض نہ ہو جو اس کے ترکہ پر حاوی ہو تو وارثوں کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اداءِ دین سے پہلے کسی ایک وارث سے صلح کریں۔ کیونکہ میت کی ضرورت اور اس کی جہت مقدّم ہے۔ (یعنی عندالشرع ترکہ میں سے پہلے میت کے حقوق قرض وغیرہ ادا کیے جاتے ہیں۔ تقسیم کی نوبت بعد میں آتی ہے)۔
اگر ورثاء نے ایسے کر لیا تو مشائخ متاخرین کے نزدیک جائز ہے۔ تقسیم کے بارے میں امام کرخیؒ نے فرمایا کہ استحسان کے مدِ نظر تقسیم جائز نہیں البتہ قیاساً جائز ہوگی (کیونکہ جب قرضہ پورے ترکہ پر حاوی نہیں تو اس میں ورثاء کا حق باقی ہے اور اس حق کی بناء پر وہ تقسیم بھی کر سکتے ہیں۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب تک میت پر دین موجود ہے ورثاء کو وراثۃ کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ ترکہ کے بعض اجزاء دین میں مصروف ہیں۔ اور یہ معلوم نہیں کہ وہ کون سے اجزاء ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے قرض ادا کر کے ترکہ کو ہر قسم کے نقائص سے پاک کر دیا جائے۔ عینی شرح ہدایہ)۔

کتاب المضاربۃ

(مضاربت یعنی شراکت کا بیان)

مضاربت ضرب فی الارض سے مشتق ہے (یعنی زمین میں چلنا اور سفر کرنا۔ اصطلاحِ شرع میں اس کا مطلب یہ ہے کہ کاروبار اور تجارت کی غرض سے سفر کرنا) اس عقد کو عقدِ مضاربت اس لیے کہا جاتا ہے کہ مضارب اپنی سعی، جدوجہد اور عمل سے منافع کا مستحق ہوتا ہے۔

عوام الناس کی ضروریات اور حوائج کے پیشِ نظر مضاربت کو مشروع قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ بعض لوگ اگرچہ دولت مند اور مالدار ہوتے ہیں لیکن وہ مالی تصرفات سے قطعاً نابلد ہوتے ہیں (باوجود مالدار ہونے کے اپنی دولت کو کاروبار میں لگانے کی اہلیت سے عاری ہوتے ہیں) اور دوسرے بعض لوگ کاروبار اور تجارت کے فہم و بصیرت سے حظِ وافر رکھتے ہیں۔ لیکن دولت سے محروم ہوتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت

اس امر کی متقاضی ہوئی کہ تصرف کی اس قسم کو مشروع قرار دیا جائے تاکہ کم سمجھ اور زیرک۔ فقیر و غنی سب لوگوں کی مصلحتیں منظم اور صحیح طور پر قائم ہو سکیں۔

جس دور میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی لوگ مضاربت کا سلسلہ کیا کرتے تھے تو آپؐ نے لوگوں کو اس معاملہ پر برقرار رکھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے اس پر عمل کیا (حضرت فاروقؓ۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ جیسے جید حضرات نے مضاربت سے کام لیا)

جو مال بغرض تجارت مضارب کو دیا جاتا ہے وہ اس کے ہاتھ میں بطور امانت ہوتا ہے۔ کیونکہ مال کے اصل مالک کی اجازت ہی سے وہ اس مال پر قبضہ کرتا ہے۔ اس پر مضارب کا قبضہ بطریق بدل یعنی عوض یا بطور وثیقہ یعنی رہن نہیں ہوتا۔ مضارب کو اس مال میں وکیل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ مالک کے حکم کی بناء پر اس میں تصرف کرتا ہے۔

جب مال سے تجارت کرتے ہوئے نفع حاصل کرلے گا تو وہ بھی نفع میں شریک ہوگا کیونکہ اپنے عمل وسعی کی وجہ سے وہ اس مال کے ایک جزء (یعنی نفع) کا مالک ہو گیا ہے۔ اگر کسی وجہ سے عقد مضاربت میں فساد رونما ہو جائے تو عقد مضاربت اجارت میں بدل جائے گا۔ حتیٰ کہ عامل اپنے عمل کے مطابق اجرت کا حق دار ہوگا۔

اگر مضارب صاحب مال کے احکام کی خلاف ورزی کرے تو اسے

مال کا غاصب شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی طرف سے غیر کے مال پر تعدی پائی گئی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مضاربت ایک ایسا عقد ہے کہ جو ایک جانب سے مال ہونے کے ساتھ شرکت پر واقع ہوتا ہے۔ امام قدوریؒ کی شرکت سے مراد نفع میں شرکت ہے (کیونکہ اصل سرمایہ تو صاحب مال کا ہوتا ہے) یہ نفع ایک جانب سے مال ہوتے اور دوسری طرف سے عمل وسعی پر مترتب اور لازم ہوتا ہے۔ اور شرکت نفع کے بغیر مضاربت نہیں ہوتی۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر سارا نفع صاحب مال کے لیے مشروط ہو تو یہ عقد بضاعت ہوگا نہ کہ مضاربت (یعنی اپنا کچھ مال دے کر کسی دوسرے شخص سے کوئی نفع بخش معاملہ کرا لینا اور اسے معاوضہ میں کچھ نہ دینا) اگر سارا نفع مضارب کے لیے مشروط ہو تو یہ قرض ہوگا (عقدِ مضاربت نہ ہوگا۔ جب تک کہ منافع میں باہمی اشتراک نہ ہو)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مضاربت صرف ایسے مال سے صحیح ہوتی ہے جس سے شرکت صحیح ہوتی ہے۔ باب الشرکۃ میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔ اگر صاحب مال نے مضارب کو کچھ سامان دیا اور کہا کہ اس سامان کو فروخت کر دو اور اس کے داموں میں مضاربت کر لو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ زمانہ مستقبل کی جانب اضافت کو قبول کرتا ہے اس لحاظ سے کہ یہ توکیل ہے (یعنی مضاربت سامان کی قیمت کی طرف مضاف ہے۔ اور قیمت یعنی نقد مال کے ساتھ مضاربت جائز

ہوتی ہے۔ توکیل کو مستقبل کی طرف مضاف کرنے کی مثال یہ ہے کہ صاحب مال مضارب سے کہا۔ میں تمہیں کل اس غلام کی فروخت کے لیے وکیل بناتا ہوں تو وہ شخص کل یعنی دوسرے دن سے وکیل ہو گا۔ کل سے پہلے وکیل نہ ہو گا۔ یا یوں کہے کہ کل سے یہ مکان کرایہ کے لیے تیرے لیے خالی ہو گا تو عقد اجارہ کی ابتداء کل سے شروع ہو گی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں سامان کی فروخت کے بعد اس کی قیمت سے مضاربت کا عمل شروع ہو جائے گا)

(اور اگر مضاربت فاسد ہو جائے) تو یہ اجارہ ہو گا کیونکہ اس عقد کی صحت سے کوئی امر مانع نہیں۔

اسی طرح جب مضارب سے کہا کہ فلاں شخص کے ذمے میرا جو مال ہے اسے وصول کر کے اس میں عمل مضاربت شروع کر دو تو جائز ہو گا۔ مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر۔ بخلاف اس صورت کے جب اس سے کہے کہ اس قرض سے جو میرا تمھارے ذمے ہے مضاربت شروع کر دو تو مضاربت صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ توکیل درست نہیں۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں گزر چکا ہے (نہایہ میں مذکور ہے کہ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں نہیں بلکہ کتاب الوکالۃ میں گزرا ہے) صاحبینؒ کے نزدیک وکالت صحیح ہے۔ لیکن جو چیز خریدی جائے گی۔ وہ مؤکل کی ملکیت میں ہو گی۔ لہٰذا یہ سامان پر مضاربت ہو گی (اور فاسد ہو جائے گی۔ الحاصل امام کے نزدیک توکیل ہی درست نہیں۔

مقروض جو کچھ خریدے گا اس کی اپنی ملک ہوگا اور قرض اس پر باقی ہوگا۔ صاحبینؒ اگرچہ صحتِ توکیل کے قائل ہیں لیکن ان کے نزدیک خرید کردہ چیز مؤکل کی ملک ہوگی۔ مقروض قرض سے بری ہوجائے گا اور عقدِ مضاربت صحیح نہ ہوگا)

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ مضاربت کی من جملہ شرائط سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع دونوں میں برابر مشترک ہوگا۔ ان میں سے کسی ایک کے لیے بھی نفع میں سے متعین درہم نہ ہوں گے۔ کیونکہ اس قسم کی شرط ان کے درمیان شرکت کو قطع کردے گی۔ حالانکہ عقدِ مضاربت میں نفع کی برابری میں شرکت ضروری ہے۔ جیسا کہ عقدِ شرکت میں ہوتا ہے (یعنی عقدِ شرکت میں بھی نفع کی برابر شرکت ضروری ہوتی ہے)۔

مسئلہ :۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر عقدِ مضاربت میں اپنے حصے سے دس درہم زیادہ کی شرط عائد کردی تو مضارب کو اس کی محنت کے مطابق معاوضہ ملے گا۔ اس لیے کہ مذکورہ شرط کی بناء پر عقدِ مضاربت تو فاسد ہوگیا۔ کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ نفع ہی دس درہم ہو تو اس شرط سے شرکۃ فی النفع باقی نہ رہی۔

اجرِ مثل اس لیے ضروری ہے کہ عامل نے ان منافع میں سے اپنا عوض چاہا تھا۔ مگر یہ عوض فسادِ عقد کی بناء پر اسے حاصل نہ ہو سکا۔ اور نفع سارے کا سارا صاحبِ مال کا ہوگا۔ کیونکہ یہ منافع

اسی کی ملکیت کا ثمرہ ہیں۔ اجر المثل واجب ہونے کا حکم ہر ایسی صورت میں ہوگا جہاں مضاربت صحیح نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقدار مشروط سے تجاوز نہیں کیا جائے گا۔ امام محمدؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم شرکت میں بیان کر چکے ہیں (کہ عامل کو عمل کے مطابق اجر ملے گا خواہ وہ مشروط مقدار سے متجاوز ہو) مبسوط کی روایت کے مطابق مضاربت فاسدہ میں عامل کا اجر واجب ہوگا خواہ نفع کچھ بھی نہ ہو۔ کیونکہ منافع کے سپرد کر دینے یا عمل کی بناء پر عامل کی اُجرت واجب ہو جاتی ہے اور اس صورت میں عامل کی طرف سے عمل پایا جاتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا ارشاد ہے کہ مضاربتِ صحیحہ پر قیاس کرتے ہوئے عدم نفع کی صورت میں مضاربتِ فاسدہ میں بھی اجرت واجب نہ ہوگی حالانکہ مضاربتِ صحیحہ کو مضاربتِ فاسدہ پر فوقیت حاصل ہے (جب مضاربتِ صحیحہ میں عدم نفع کی صورت میں اُجرت واجب نہیں ہوتی تو مضاربت فاسدہ میں بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگی)۔

مضاربتِ فاسدہ کی صورت میں اگر مال مضارب کے ہاں تلف ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا جس طرح کہ مضاربت صحیحہ میں ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کے قبضہ میں یہ مال اس معین و مخصوص مال کی طرح ہے جو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو۔ ہر وہ شرط جو نفع میں جہالت کا موجب ہو وہ عقدِ مضاربت کو فاسد کر دیتی ہے۔ کیونکہ جہالت

کی وجہ سے مقصودِ نفع خلل پذیر ہوجاتا ہے۔ اس کے علاوہ شروطِ فاسدہ عقد کو فاسد نہیں کرتیں بلکہ شرائط خود باطل ہوجاتی ہیں۔ جیسا کہ مضارب کے ساتھ نقصان کی شرط لگانا (کہ اگر مضاربت میں نفع ہوا تو دونوں برابر شریک ہوں گے اور اگر نقصان ہوا تو صرف تیرے حق میں ہوگا۔ یہ شرط باطل ہوگی۔ منافع کی طرح نقصان میں بھی دونوں شریک ہوں گے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ یہ ضروری ہے کہ مال مضارب کے سپرد کردیا جائے اور صاحبِ مال کو اب اس میں تصرّف کرنے کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مال مضارب کے قبضے میں بطورِ امانت ہے۔ لہٰذا اسے سپرد کرنا ضروری ہوگا۔ یہ حکم شرکت کے خلاف ہے کیونکہ مضاربت میں مال ایک جانب سے ہوتا ہے اور عمل دوسری طرف سے تو یہ ضروری ہے کہ یہ مال خالصتہً مضارب کے قبضہ میں آجائے تاکہ وہ حسبِ منشاء اس میں تصرّف کرسکے۔ لیکن شرکت میں عمل دونوں طرف سے ہوتا ہے اگر شرکت میں صرف ایک آدمی کے لیے قبضہ مخصوص کردیا جائے تو شرکت کا انعقاد ہی ممکن نہیں رہتا۔

اگر صاحبِ مال پر عمل کی شرط عائد کردی جائے تو اس شرط سے عقدِ مضاربت فاسد ہوجائے گا۔ کیونکہ اس شرط سے مضاربت کا قبضہ خالص نہیں رہتا اور حسبِ منشاء تصرف پر قادر نہ ہوگا۔ لہٰذا مضاربت کا اصل مقصد حاصل نہ ہوگا۔ خواہ صاحبِ مال خود عاقد

ہو یا غیر عاقد جیسے کہ صغیر (یعنی اگر صغیر کا مال مضاربت پر دیا جائے تو اس صورت میں بھی مضارب کا قبضۂ تام ضروری ہے ورنہ اصل مقصد حاصل نہ ہوگا) صاحبِ مال کے قبضے کا باقی رہنا مضارب کے قبضہ میں سپردگی سے مانع ہے۔

اسی طرح اگر شرکت مفاوضہ یا شرکتِ عنان کے ایک شریک نے کسی کو مضاربت پر مال دیا۔ اور مضارب کے ساتھ اپنے شریک کے کام کرنے کی شرط عائد کر دی تو عقدِ مضاربت فاسد ہوگا کیونکہ شریک کا قبضہ مال پر موجود ہوگا اگرچہ اس نے عقد مضاربت نہیں کیا۔

اگر مضارب پر مالک کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے کام کرنے کی شرط عائد کی گئی حالانکہ وہ عاقد ہے تو بھی مضاربت فاسد ہوگی بشرطیکہ اس مال میں عاقد مضارب کی طرح مضارب نہ ہو۔ جیسے ماذون غلام (یعنی جسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہو اگر وہ اپنا مال مضارب کو دے کر یہ شرط عائد کر دے کہ میں مضارب کے ساتھ خود بھی کام کروں گا تو عقد فاسد ہوگا) بخلاف اس کے اگر صغیر کا مال باپ یا وصی مضاربت پر دے اور ساتھ [illegible] کرنے کی شرط عائد کر دے تو جائز ہے کیونکہ باپ یا وصی [illegible]یر کا [illegible] مضاربت پر لے سکتے ہیں تو یہ بھی صحیح ہوگا کہ مال کے [illegible] ایک جزء یعنی نفع پر اپنے عمل کی شرط کرلیں۔

مسئلہ۔ امام قدوری نے فرمایا۔ جب مضاربت [illegible] کی صحت

ثابت ہوگئی (یعنی مطلق مضاربت میں کسی وقت مقام، شہر، بازار یا سامان کی کوئی قید نہیں ہوتی) تو مضارب کو اختیار ہے کہ نقد پر فروخت کرے یا ادھار پر۔ اور جس طرح چاہے خریدے یا دوسرے کو وکیل کرے۔ مال ساتھ لے کر سفر کرے۔ یا مال کا کچھ حصہ کسی کو بضاعت کے طور پر دے دے (بضاعت یہ کہ دوسرے کو مال نفع حاصل کرنے کے لیے دے اور سارا نفع مضارب کا ہو۔ مال کا اس طرح دینا بطور استعانت ہوگا) یا کسی کے پاس ودلیعت رکھ دے کیونکہ عقدِ مضاربت مطلق ہے اور اس سے مقصد نفع حاصل کرنا ہے اور حصولِ نفع تجارت ہی سے ممکن ہے پس یہ عقد تمام اصنافِ تجارت کو شامل ہوگا۔ اور ان تمام طریقوں پر بھی شامل ہوگا جو تاجر لوگوں کے ہاں معاملاتِ تجارت میں مروّج ہیں۔ خرید و فروخت کے لیے وکیل کا تقرر تاجروں کے متعارف طریقوں سے ہے۔ اسی طرح ان کا ودلیعت رکھنا۔ بضاعت پر دینا۔ مال لے کر سفر کرنا ان کے طریقوں سے ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ وہ شخص مال ساتھ لے کر سفر پر جا سکتا ہے جس کے پاس مال بطور ودلیعت رکھا گیا ہے تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار حاصل ہوگا۔ اور یہ جواز کیوں نہ ہو۔ حالانکہ لفظ مضاربت میں ہی سفر کی دلیل موجود ہے۔ کیونکہ مضاربت ضرب فی الارض سے مشتق ہے۔ اور ضرب فی الارض کے معنی سفر کرنے کے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مضارب کے لیے مال ساتھ لے کر سفر کرنا جائز نہیں (کیونکہ اس صورت میں سفر کے اخراجات اور باربرداری کے مصارف کا خواہ مخواہ اضافہ ہوتا ہے) امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر صاحبِ مال نے مضارب کو اس کے شہر میں مال دیا ہے تو مضارب مال کو ساتھ لے کر سفر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ایسی صورت میں بلا ضرورت مال کو معرضِ خطر میں ڈالنے کے مترادف ہوگا (یعنی سفر میں مال کے ضیاع کے بے شمار خطرات ہوتے ہیں۔ جب مال اسی شہر میں فروخت ہو سکتا ہے تو سفر کرنے اور مال کو معرضِ خطر میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہے)

ہاں اگر صاحبِ مال نے مضارب کو اس کے شہر کے علاوہ کسی اور مقام پر مال سپرد کیا تو وہ مال کو اپنے شہر میں لانے کے لیے سفر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اکثر اوقات اس عقد سے مقصد بھی یہی ہوتا ہے (کہ اپنے شہر میں جا کر تجارت کرے) اور ظاہر روایت وہی ہے جو کتاب یعنی متن میں موجود ہے (کہ مضارب کو سفر کی اجازت ہے)۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا جب تک صاحبِ مال مضارب کو آگے مضاربت پر مال دینے کی صراحۃً اجازت نہ دے تو مضارب اس مال کو مضاربت پر نہیں دے سکتا۔ یا صاحبِ مال اسے کہہ دے کہ تو اس مال میں اپنی رائے کے مطابق جو تصرف چاہے کر سکتا ہے کیونکہ کوئی چیز اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوا کرتی۔ (لہٰذا مضاربت

اس امر کو متضمن نہ ہوگی کہ دوسرے کو مضاربت پر مال دے) کیونکہ دو متماثل چیزیں قوت میں برابر ہوتی ہیں (یعنی ایک مضاربت کو قوت میں ایسی فوقیت نہ ہوگی کہ دوسری اس کے ضمن میں آجائے) پس یہ ضروری ہوگا کہ صاحبِ مال صراحتہً اجازت دے یا مطلقاً تمام امور اس کی صوابدید کے حوالے کردے۔ اور یہ مضاربت کا معاملہ توکیل کی طرح ہوگا۔ کیونکہ وکیل کو جس کام کے لیئے وکیل مقرر کیا جاتا ہے اس میں دوسرے کو اپنی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اسے اختیار نہیں ہوتا۔ جب تک مؤکل اسے یوں نہ کہے کہ تم اپنی رائے کے مطابق جو کام چاہو کرو۔ بخلاف ودیعت اور بضاعت کے کیونکہ یہ دونوں عقدِ مضاربت سے درجہ میں کمتر ہیں۔ تو مضاربت اپنے ضمن میں ان کو شامل ہوتی ہے بخلاف قرض دینے کے یعنی مضارب کو مالِ مضاربت سے قرض دینے کا حق نہ ہوگا۔ اگر صاحبِ مال نے اسے کہا ہو کہ اپنی رائے کے مطابق کام کرو۔ کیونکہ اس تعمیم سے صاحبِ مال کی مراد ان تمام چیزوں کی اجازت ہے جو تاجروں کے طریقہ سے ہو۔ اور مالِ تجارت کو قرض پر دے دینا تاجروں کا طریقہ نہیں ہے، بلکہ قرض دینا تو ہبہ اور صدقہ کی طرح ایک قسم کا احسان ہے۔ تو مال قرض پر دینے سے اصل مقصد یعنی حصولِ نفع میں رکاوٹ پیش آتی ہے۔ کیونکہ قرض پر تو بڑھوتری جائز نہیں (کہ قرض کے عوض کچھ زائد وصول کرے۔ البتہ مضاربت پر دوسرے کا مال دینا جائز ہے

کیونکہ یہ تاجروں کے طریق میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مضارب کو شرکت کرنے اور مالِ مضاربت کو اپنے مال سے ملانا بھی جائز ہوگا۔ ایسے امور اس تعمیم کے تحت داخل ہوں گے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر صاحبِ مال نے مضارب کے لیے کسی مخصوص شہر میں کام کرنے کی پابندی لگا دی یا کسی مخصوص سامان کی تجارت کی شرط عائد کر دی تو مضارب کے لیے اس سے تجاوز کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ مضاربت ایک طرح کی توکیل ہے۔ اور شہر یا سامان کی تخصیص میں بعض اوقات کئی فوائد ملحوظ ہوتے ہیں لہٰذا اس کے تصرّف میں اس تخصیص کو پیشِ نظر رکھا جائے گا۔ اسی طرح مضارب کو یہ حق بھی نہ ہوگا کہ وہ کسی دوسرے شخص کو مالِ مضاربت بطور بضاعت دے دے کہ وہ اسے اس شہر سے نکال لے جائے کیونکہ جب مضارب خود شہر سے نکالنے کا اختیار نہیں رکھتا تو وہ اس اخراج کو کسی دوسرے کے سپرد کیسے کر سکتا ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب مال لے کر اس شہر کے علاوہ کہیں دوسری جگہ چلا گیا اور وہاں جا کر خرید و فروخت شروع کر دی تو رأس المال کا ضامن ہوگا۔ جو کچھ اس نے خریدی ہے اسی کی ہوگی۔ اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی اسی کا ہوگا۔ کیونکہ یہ تصرف صاحبِ مال کی اجازت و حکم کے بغیر سرانجام دیا گیا ہے (تو مضارب کو غاصب کے درجے میں شمار کیا جائے گا)۔

اگر اس شہر سے باہر جاکر کوئی چیز نہ خریدے اور مال مثلاً کوفہ میں واپس لے آئے - اور یہی وہ شہر ہے جو صاحب مال نے مخصوص کیا تھا - تو مضارب ضمان سے بری ہو گا (اور عقدِ مضاربت بحال رہے گا) جیسا کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اگر مالک کے حکم کے خلاف کوئی کام کرے - لیکن پھر مخالفت ترک کر دے (تو ضمان سے بری ہو گا) اور مال مضاربت کی طرف لوٹ آئے گا - کیونکہ عقدِ سابق کی بناء پر وہ مال مضارب کے قبضہ میں بدستور باقی ہے -
اسی طرح اگر مضارب دوسرے شہر سے کچھ مال واپس لے آیا حالانکہ باقی مال سے مخصوص شہر میں خرید کر چکا تھا - تو واپس لایا ہوا مال اور مخصوص شہر میں خرید دونوں مضاربت پر باقی ہوں گے - اس کی دلیل ہم نے ابھی بیان کی ہے - اس مقام پر خریداری کی شرط جامع صغیر کی روایت ہے اور مبسوط کی کتاب المضاربۃ میں مندرج ہے کہ صرف شہر سے باہر لے جانے سے ہی ضامن ہو گا - صحیح اور تحقیقی بات یہ ہے کہ وہاں خرید کرنے سے ضمان متقرر و مستحکم ہو جاتی ہے کیونکہ خرید سے اس شہر کی طرف مال لانے کا احتمال زائل ہو جاتا ہے جو صاحب مال نے مخصوص کیا تھا -

رہا ضمان کا معاملہ تو اس کا وجوب صرف اخراج ہی سے متحقق ہو جاتا ہے - اور جامع صغیر میں بیان کردہ خرید کی شرط تو ضمان کے متقرر و مستحکم ہونے کے لیے ہے نہ کہ اصل وجوب کے لیے کیونکہ

اصل ضمان تو اخراج سے واجب ہو جاتا ہے) یہ اس صورت کے خلاف ہے کہ جب صاحب مال کہے (کہ میں تجھے یہ مال مضاربت پر دیتا ہوں) اس شرط پر کہ تو کوفہ کے بازار میں خریداری کرے تو بازار کی تخصیص صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ شہر تمام اطراف و جوانب کے اختلاف کے باوجود ایک ہی بقعہ یعنی جگہ کا حکم رکھتا ہے۔ تو تخصیص مفید نہ ہو گی۔ ہاں اگر وہ ممانعت کرتے ہوئے تصریح کر دے کہ تو بازار میں تجارت کا کاروبار کرنا اور بازار کے علاوہ نہ کرنا۔ تو اس قید کا اعتبار ہو گا کیونکہ صاحب مال نے ممانعت کو صراحتاً بیان کر دیا۔ اور اس معاملہ کی ولایت تو ربُّ المال کی طرف ہی راجح ہے۔ (لہٰذا مضاربت کے اہم کام اس کی اجازت تک محدود ہوں گے)۔

تخصیص کا معنی یہ ہے کہ صاحب مال کہے اس شرط پر کہ تو فلاں سامان کی تجارت کرے یا فلاں مقام پر تجارت کرے۔

اسی طرح اگر صاحب مال نے کہا کہ یہ مال لے لو اور اس کے ساتھ کوفہ میں تجارت کرو (تو تجارت کوفہ کے ساتھ محدود ہو گی) اس لیے کہ آخری جملہ ما قبل کی تفسیر ہے۔ یا صاحب مال نے ان الفاظ میں کہا فَاعْمَلْ بِهٖ فِی الْکُوفَةِ یعنی مال لو پس کوفہ میں تجارت کرو۔ کیونکہ فاء کا استعمال وصل کے لیے ہوتا ہے (یعنی کلام لاحق سابق سے پیوستہ ہے)

یا یوں کہا خُذْہُ بِالنِّصْفِ بِالْکُوفَةِ۔ یعنی یہ مال لے لے نصف

منافع کی مضاربت پر کوفہ میں۔ کیونکہ باء الصاق (اور پیوستگی) کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔

لیکن جب صاحب مال نے یوں کہا خُذْ هٰذَا الْمَالَ وَاعْمَلْ بِهٖ فِي الْكُوْفَةِ کہ یہ مال لے لو اور اس کے ساتھ کوفہ میں تجارت کرو۔ مضارب کو اختیار ہوگا کہ کوفہ میں تجارت کرے یا کسی دوسرے شہر میں کیونکہ واو عاطفہ ہے اور واو کے بعد کا جملہ بطور مشورہ ہوگا۔

اگر صاحب مال نے کہا کہ میں تجھے مضاربت پر مال دیتا ہوں۔ بشرطیکہ تو فلاں شخص سے خریدے اور اسی کے ساتھ بیع کرے تو تقیید صحیح ہوگی۔ کیونکہ یہ قید مفید ہے اس لیے کہ صاحب مال کو اس شخص پر معاملات میں بہت زیادہ اعتماد اور بھروسہ ہے۔ بخلاف اس صورت کے اگر کہا اس شرط پر مال لے کہ تو اس مال سے اہل کوفہ کے ساتھ خرید و فروخت کرے یا سونے چاندی کے سلسلے میں اس شرط پر مضاربت کی کہ تم صرّافوں ہی سے خریدنا اور انہی کے ساتھ بیع کرنا۔ لیکن مضارب نے شہر کوفہ میں کوفہ کے باشندوں کے علاوہ دوسروں سے یا صرّافوں کے علاوہ دوسروں سے بیع کی۔ تو جائز ہوگی۔ کیونکہ شرط اول کا فائدہ تخصیص بالمکان ہے اور شرط ثانی کا مقصد معاملے کی ایک قسم کی تخصیص تھی۔ اور عرف کے لحاظ سے بھی یہی مراد ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس قسم کی تخصیص کا فائدہ اس کے علاوہ کچھ اور ہو۔

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اسی طرح اگر صاحبِ مال مضاربت کے لیے کسی معیّن وقت کی تخصیص کردے تو مضاربت وقت سے موقّت ہوگی۔ اور وقت گزرنے پر مضاربت باطل ہوجائے گی۔ کیونکہ عقدِ مضاربت ایک طرح کی توکیل ہے تو وکالتِ موقتہ کی طرح صاحبِ مال کے موقت کرنے سے مضاربت موقت ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ توقیت مفید بھی ہوتی ہے (کسی خاص مقصد کے پیشِ نظر) تو یہ تخصیص بالنّوع اور تخصیص بالمکان کی طرح جائز ہوگی۔

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور مضارب کے لیے جائز نہیں کہ وہ ایسے غلام کی خریداری کرے جسے قرابت یا کسی اور وجہ سے صاحبِ مال سے آزادی حاصل ہوجاتی ہے (مثلاً صاحب مال کا باپ کسی کا غلام تھا اور مضارب نے اسے خرید لیا تو وہ ربُ المال پر آزاد ہوجائے گا۔ یا رب المال نے کسی غلام کے بارے میں قسم کھائی تھی کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو آزاد ہے۔ اگر مضارب نے یہ غلام خریدا تو یہ صاحبِ مال پر آزاد ہوجائے گا۔ لہٰذا مضارب کو ایسا غلام خریدنے کا اختیار نہیں جو صاحب مال پر آزاد ہوجاتے ہوں۔ ربُ المال خواہ آزاد کرے یا نہ کرے) کیونکہ عقد مضاربت کا انعقاد تو تحصیلِ منافع کے لیے ہوتا ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب خریدکردہ اشیاء میں پے درپے تصرّف ہو لیکن مذکورہ صورت میں یہ ممکن نہیں کیونکہ خریدکردہ غلام نے تو اسی وقت

آزاد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تصرف کے ناممکن ہونے کی وجہ سے مضاربت میں ایسی اشیاء کی خرید داخل نہیں ہوتی جو قبضہ کرنے سے ملکیت میں نہ آسکیں جیسے شراب اور مردار کی خرید۔ بخلاف بیع فاسد کے کہ وہ مضاربت کے تحت داخل ہو سکتی ہے کیونکہ جو چیز بیع فاسد سے خریدی جائے اس پر قبضہ کرنے کے بعد فروخت کیا جا سکتا ہے لہٰذا حصول منافع کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مضارب نے اس قسم کی کوئی چیز خرید کر لی (مثلاً ایسا غلام خرید لیا جو رب المال پر آزاد ہو جاتا ہے) تو وہ خرید اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگی۔ مضاربت کے طور پر نہ ہوگی۔ کیونکہ ہر وہ خرید جس کا مشتری پر نافذ ہونا ممکن ہو تو وہ مشتری پر ہی نافذ ہوگی (اور اسی کے ذمہ ہوگی) جیسے کہ وکیل خرید جب مؤکل کے حکم کی خلاف ورزی کرے (تو خرید اسی پر نافذ ہوگی)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مال میں نفع ہو تو مضارب کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ایسے غلام کو خریدے جو اس پر آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس کا حصہ اس پر خریدتے ہی آزاد ہو جائے گا تو ایسی صورت میں مضارب صاحب مال کے حصے کو فاسد کرنے والا ہوگا یا وہ باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے گا معروف اختلاف کی بناء پر، لہٰذا مضارب کو اس قسم کے تصرف سے ممانعت ہوگی کیونکہ عقد مضاربت کا مقصد یعنی نفع حاصل نہیں ہوتا (یعنی مضارب کے

خریدکرتے ہی اس کا حصہ تو آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق میں تجزّی نہیں ہوا کرتی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ عتق میں تجزّی ہو سکتی ہے لہٰذا صاحب مال کو اختیار ہو گا کہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرلے یا مضارب سے تاوان لے)

اگر مضارب نے اس قسم کے غلاموں کو مالِ مضاربت کے ضمن میں خرید لیا تو یہ خریداری اس کے اپنے ذمے ہو گی۔ کیونکہ مضارب اپنے لیے غلام خریدنے والا ہے تو مالِ مضاربت سے ادائیگی کی بناء پر وہ ضامن ہو گا۔

مسئلہ: اگر مالِ مضاربت میں نفع نہ ہو تو مضارب اس قسم کا غلام خرید سکتا ہے کیونکہ ایسے تصرف سے اب کوئی چیز مانع نہیں۔ اس لیے کہ مال میں مضارب کی کوئی شرکت نہیں کہ یہ لوگ اس پر آزاد ہو جائیں۔

اگر ایسے غلاموں کی خرید کے بعد ان کی قیمت میں مارکیٹ کے لحاظ سے اضافہ ہو جائے تو ان میں سے مضارب کا حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ ایسے محرم غلام میں سے بعض جزو کا مالک بن چکا ہے۔ اور صاحب مال کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہو گا۔ کیونکہ قیمت کے اضافے میں مضارب کی طرف سے کوئی حرکت ظہور پذیر نہیں ہوئی۔ اور نہ اس چیز میں مضارب کی حرکت کو کوئی دخل ہے

کہ مضارب کو اس اضافے میں ملکیت کا حق حاصل ہوا اس لیے کہ یہ ملکیت حکم عقد کے پیش نظر ثابت ہوئی ہے۔ جیسے کہ کسی غیر کے ساتھ اپنے ذو رحم غلام کا وارث ہو جائے (مثلاً ایک عورت نے اپنے شوہر کا بیٹا خریدا۔ اس طرح کہ اس کے شوہر نے کسی وقت کسی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے لڑکا پیدا ہوا۔ پھر یہ عورت فوت ہو گئی اور اس نے بطور وارث اپنا شوہر اور ایک بھائی چھوڑا تو شوہر اور بھائی کے درمیان وراثت برابر تقسیم ہو گی۔ شوہر کا حصہ تو فوراً آزاد ہو جائے گا۔ لیکن شوہر زوجہ کے بھائی کے لیے ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس آزادی میں شوہر کا کوئی عمل دخل نہیں) یہ غلام اپنے باقی حصے کی قیمت کے لیے کمائی کرے گا کیونکہ صاحب مال کی جو مالیت اس غلام میں ہے وہ غلام ہی کے پاس رک گئی ہے۔ لہٰذا اس حصے کی ادائیگی کے لیے وہ کمائی کرے گا جیسے وارث کی صورت میں (مثلاً مذکورہ بالا مثال میں جب بوجہ وراثت، شوہر کا حصہ آزاد ہو گیا اور زوجہ کے بھائی کے حصے کا ضامن بھی نہ ہوا تو غلام اس کے حصے کے مطابق اسے کمائی کر کے دے گا)۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے نصف نفع کے ہزار درہم ہوں اس نے ان دراہم کے عوض ایک جاریہ خریدی جس کی قیمت ہزار درہم ہے۔ مضارب نے اس سے مباشرت کی اور جاریہ نے ایک بچے کو جنم دیا جس کی قیمت

ہزار درہم کے برابر ہے۔ پھر مضارب نے اس بچے کی نسب کا دعویٰ کیا۔ اس کے بعد بچے کی قیمت ایک ہزار سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار ہو گئی۔ اور مدعی مالدار شخص ہے تو اب صاحب مال کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس غلام سے ایک ہزار دو سو پچاس درہم کی وصولی کے لیے کمائی کرائے یا اسے آزاد کر دے (مضارب صاحب مال کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا)

اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری طور پر دعوائے نسب صحیح ہے کہ اس کو فراشِ نکاح پر محمول کیا جائے (کہ بائع نے مضارب کا نکاح جائز سے کرنے کے بعد اسے فروخت کیا اور پھر مضارب نے اس سے مباشرت کی) لیکن آزادی کے حق میں یہ دعویٰ نفاذ حاصل نہ کر سکا کیونکہ شرطِ حریت یعنی ملکیت مفقود ہے۔ اس لیے کہ نفع یقینی اور ظاہر نہ ہونے کی بناء پر مضارب کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی۔ کیونکہ بچے اور اس کی ماں میں سے ہر ایک صاحب مال کے استحقاق میں ہے۔ جس طرح کہ مالِ مضاربت اگر متعدد اشیاءِ متعینہ کی صورت اختیار کر لے اور ان میں سے ہر ایک چیز قیمت کے لحاظ سے راس المال کے برابر ہو جائے (مثلاً ہزار درہم سے دو غلام خریدے اور ہر ایک کی قیمت ایک ایک ہزار ہو تو اس صورت میں بھی نفع ظاہر نہیں ہوتا) اسی طرح جاریہ اور اس کے بچہ کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہوگا پھر جب غلام کی قیمت میں اضافہ ہو گیا تو اب نفع ظاہر ہو گیا۔

تو مضارب کا وہ دعواءِ نسب جو اس نے پہلے کیا تھا اب نافذ ہو گیا۔
یہ بات صرف دعواءِ نسب میں ہو گی عتق میں نہ ہو گی۔ چنانچہ اگر مضارب نے سابقاً دعواءِ نسب کی بجائے اسے آزاد کر دیا تو قیمت کے بڑھ جانے کے بعد اس کا عتق نافذ نہ ہو گا کیونکہ یہ تو انشاءِ عتق ہے لیکن جب انشاءِ عتق عدم ملکیت کی وجہ سے باطل ہو گیا تو اس کے بعد ملکیت حادث ہونے سے وہ نافذ نہ ہو گا۔ جہاں تک دعواءِ نسب کا تعلق ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ نسب اب بالفعل ایجاد کیا جا رہا ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہے کہ نسب کا دعویٰ ملکیت کے حدوث پر نافذ ہو جائے۔ جیسا کہ ایک شخص نے کسی غیر کے غلام کی حریت کا اقرار کیا پھر اسے خرید لیا (تو خرید سے ملکیت کا حدوث ہو گا اور ملکیت کی بناء پر سابقہ اقرار نافذ ہو گا۔)
جب دعواءِ نسب کی صحت ثابت ہو گئی اور نسب بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا تو بچہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بچے کے بعض حصے میں مضارب کی ملکیت ثابت ہے۔ اور مضارب اس بچے کی قیمت سے صاحب مال کے لیے کسی قسم کا تاوان ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ بچے کی آزادی نسب اور ملکیت کے ثبوت کی بناء پر ہوئی اور ملکیت وجود کے لحاظ سے ان میں آخری چیز ہے۔ لہٰذا حکم کی نسبت اسی آخری چیز کی طرف کی جائے گی (کیونکہ حکم جب ایسی علت کی بناء پر جس کی دو وصفیں ہوں ثابت ہو تو حکم وجود کے لحاظ سے آخری وصف کی

طرف مضاف ہوتا ہے۔ علیحٰی اور مضارب کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں۔ (لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا) کیونکہ اگر ضمان واجب کیا جائے تو یہ آزاد کرنے کا ضمان ہو سکتا ہے۔ جس کے ثبوت کے لیے مضارب کی طرف سے تعدّی اور زیادتی کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکورہ صورت میں مضارب کی طرف سے کسی قسم کی تعدی موجود نہیں۔

صاحب مال غلام سے سعایت یعنی کمائی کرا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی مالیت (غلام کے بعض اجزاء کے آزاد ہونے کی بناء پر) غلام کے پاس رک گئی ہے۔ صاحب مال کو اسے آزاد کرنے کا اختیار بھی ہے۔ کیونکہ جس غلام پر سعایت واجب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب کی حیثیت رکھتا ہے (یعنی آقا مکاتب کو عقدِ کتابت کی ادائیگی کے بعد آزاد کر سکتا ہے)

صاحب مال غلام سے ایک ہزار دو صد پچاس درہم کی سعایت کرائے گا۔ کیونکہ ایک ہزار درہم تو اصل سرمائے کی وجہ سے اس کا حق ہے اور پانچ صد منافع ہے جس میں سے یہ نصف کا مستحق ہے۔ لہذا غلام اس مقدار یعنی ایک ہزار دو صد پچاس درہم کے لیے صاحب مال کی ادائیگی کے لیے سعی کرے گا۔

جب صاحب مال ایک ہزار درہم وصول کرے تو اسے یہ حق ہے کہ مضارب سے جو نسبِ ولد کا مدعی ہے۔ غلام کی ماں کی نصف

قیمت واپس لے (کیونکہ صاحب مال سے جاریہ کی ملکیت کے ضیاع
کا سبب مضارب کا دعواءِ نسب ہے) اس لیے کہ ایک ہزار درہم
جو غلام سے وصول کیے گئے ہیں جب حقِ رأس المال کی بناء پر لیے
گئے اور ان کو وصول کرنے میں نفع پر مقدم رکھا گیا تو واضح ہو گیا کہ
جاریہ کُل کی کُل نفع کے درجہ میں آتی ہے۔ اور نفع صاحب مال اور
اور مضارب کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوتا ہے۔ لہٰذا جاریہ
دونوں میں برابر برابر مشترک ہوگی (اور صاحب مال اس کی نصف
قیمت وصول کرے گا)۔

مضارب کی طرف سے دعواءِ صحیحہ واقع ہو چکا ہے جس کی صحت
اس بناء پر تسلیم کر لی گئی ہے کہ نکاح کے فراش کے ذریعے ثابت
ہونے کا احتمال ہے البتہ عدمِ ملکیت کی بناء پر اس دعوے کا نفاذ
موقوف تھا۔ لیکن جب ملکیت ثابت ہو گئی (نفع حاصل ہو جانے
سے) تو یہ دعویٰ بھی نافذ ہو گیا۔ اور جاریہ مضارب کی اُمِّ ولد
ہو گئی لہٰذا مضارب صاحب مال کے حصّے کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ
یہ ضمانِ تملک ہے (یعنی ملکیت کے حاصل ہونے کی بناء پر
یہ ضمانت ہے) اور ضمانِ تملک مضارب کے کسی فعل کی مقتضی
نہیں ہوتی (یعنی جب کسی شخص کو مالِ عین کی ملکیت وراثت
وغیرہ کے سوا مفت میں ہی حاصل ہو جائے تو وہ اصل مالک کے
لیے ضامن ہوتا ہے اگرچہ اس نے کوئی فعل نہ کیا ہو جیسے کسی

شخص نے جاریہ سے نکاح کر کے اسے امّ ولد بنایا پھر یہ کسی دوسرے
شخص کے ساتھ بذریعہ وراثت اس باندی کا مالک ہو گیا تو اپنے
شریک کے حصے کا ضامن ہوگا۔ ایسا ہی یہاں بھی ہے۔ بخلاف
ضمانتِ ولد کے جیسا کہ بیان ہوا ہے (یعنی ولد کی قیمت کا ضامن
نہ ہوگا کیونکہ ضمانِ اعتاق میں تعدّی کا پایا جانا ضروری ہے
اور یہ امر پایا نہیں گیا)۔

باب المضارب یضارب

(مضارب کی طرف سے کسی دوسرے شخص کو مضارب بنانے کا بیان)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب مضارب مال مضاربت کو کسی دوسرے شخص کو مضاربت کے طور پر دے دے حالانکہ رب المال نے اسے اس امر کی اجازت نہیں دی تو مضارب دوسرے کو محض مال کے دے دینے یا دوسرے مضارب کے تصرف کرنے سے ضامن نہ ہوگا یہاں تک کہ دوسرا مضارب نفع حاصل نہ کرے۔ جب مضارب ثانی کو نفع حاصل ہو جائے تو مضارب اول صاحب مال کے لیے ضامن ہوگا۔ یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے جسے وہ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب مضارب ثانی تصرف کرنے لگے تو مضارب اوّل ضامن ہوگا۔ خواہ نفع ہو یا نہ۔ یہ ظاہر الروایت ہے۔ امام زُفرؒ فرماتے ہیں کہ مضارب اول صرف مال مضاربت کے

دینے ہی سے ضامن ہو گا۔ مضارب ثانی عمل کرے یا نہ کرے۔ امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت یہی ہے (مگر فقہاء کا کہنا ہے کہ امام یوسفؒ نے اس سے رجوع کر لیا تھا) امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مضارب اول کو کسی دوسرے کو مالِ مضاربت دینے میں کوئی اختیار ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ صرف بطور ودیعت دے سکتا ہے۔ مگر یہ دینا تو بطور مضاربت دینا ہے (اس میں صاحب مال کی صریح خلاف ورزی ہے لہٰذا مضارب اول ضامن ہو گا)

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ محض مالِ مضاربت کو دینا درحقیقت ودیعت کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا مضاربت کے لیے ہونا اس وقت متقرر ہو گا جب مضارب ثانی اس میں عمل و تصرف شروع کر دے لہٰذا کام شروع کرنے سے پہلے کی حالت قابلِ لحاظ ہو گی۔ (کہ مال بطور امانت اس کے پاس ہے۔ اگر مضارب ثانی نے کام شروع کر دیا تو مضارب اول ضامن ہو گا ورنہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال مضاربت کو دینا عمل سے پہلے بطور امانت دینے کی طرح ہے۔ اور عمل کے بعد بضاعت کے طور پر دینا ہے (کہ کسی کو مال دے۔ اور دوسرا جو کچھ کمائے وہ بلا شرکت پہلے کا ہو) اور ان دونوں باتوں کا یعنی امانت میں رکھنا یا بطور بضاعت دینا مضارب کو اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا مضارب صرف ایداع یا ابضاع کی وجہ سے ضامن نہ ہو گا۔

جب تک کہ مضارب ثانی نفع نہ کمائے۔ جب اس نے نفع حاصل کر لیا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہو گئی لہٰذا مضارب اول ضامن ہوگا۔ جیسے مضارب اول اگر مالِ مضاربت کو کسی دوسرے کے مال کے ساتھ خلط ملط کر دے تو ضامن ہوتا ہے (کیونکہ شرکت اور مخالطت متحقق ہو جاتی ہے)۔

مضارب اول پر ضمان اس صورت میں واجب ہو گی جب کہ مضاربت صحیح ہو۔ اگر مضاربت فاسدہ ہو تو مضارب اوّل ضامن نہ ہوگا اگرچہ مضارب ثانی نے عمل و تصرّف شروع کر دیا ہو۔ کیونکہ مضاربت فاسدہ کی صورت میں مضارب کو اجیر یعنی مزدور کی حیثیت حاصل ہوگی اور اسے اپنے کام کے مطابق معاوضہ ملے گا (اس مقام پر ہدایہ کے حاشیہ میں مذکور ہے کہ صاحب ہدایہ نے مطلق مضاربت کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ نہیں بتایا کہ زیر بحث مسئلہ مضاربت اوّل یا ثانی کے فساد کی صورت میں ہے۔ حالانکہ یہاں تین احتمال ہیں کہ مضاربتِ فاسد سے مراد مضاربت اول ہے یا ثانی یا دونوں۔

اگر دونوں فاسد ہوں تو نہ مضارب اول ضامن ہوگا اور نہ ثانی۔ کیونکہ دونوں مضارب مزدور کی حیثیت میں ہوں گے۔ اگر مضاربت اول جائز اور ثانی فاسد ہو تو بھی ضمان واجب نہ ہوگا اور اس کے برعکس صورت میں بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ کے کلام سے پتا چلتا ہے کہ مضارب اول پر ضمان واجب کرنے

کے لیے مضاربت ثانیہ کی صحت شرط ہے۔ کیونکہ اگر ثانیہ فاسدہ ہو تو مضارب ثانی مزدور کے طور پر کام کرنے والا ہوگا اور شرکت متحقق نہ ہوگی لہٰذا مضارب اوّل پر ضمان واجب نہ ہوگا)

امام قدوریؒ نے متن میں صرف یہ ذکر کیا ہے کہ مضارب اوّل ضامن ہوگا اور مضارب ثانی کا ذکر نہیں کیا۔ فقہاء کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نظریے کے مطابق مضارب ثانی پر ضمان واجب نہیں ہونی چاہیے اور صاحبینؒ کے نزدیک ثانی ضامن ہوگا۔ اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے جو ان کے درمیان مودع المودع کے سلسلے میں ہے۔ (مثلاً ا نے کچھ نقدی ب کے پاس امانت رکھی۔ ب نے وہی رقم ج کے پاس امانت رکھ دی۔ ج نے اس امانت کو ضائع کر دیا۔ تو امام صاحب کے نزدیک ج ضامن نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک ا کو اختیار ہے چاہے تو ب سے ضمان لے یا ج سے تاوان لے)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متفقہ طور پر صاحب مال کو اختیار ہے کہ اوّل کو ضامن بنائے یا ثانی کو۔ یہی قول فقہاء کے درمیان مشہور ہے۔ یہ قول صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ وہ تو مودع المودع پر بھی وجوب ضمان کے قائل ہیں۔ اور اسی اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے (یعنی اگرچہ مودع المودع کی صورت میں امانت رکھنے والے کو یہ اختیار نہیں دیتے کہ وہ مودع المودع

پر ضمان واجب کرے۔ لیکن مضاربت کی صورت میں صاحب مال کو مضاربِ ثانی پر وجوبِ ضمان کا اختیار دیتے ہیں)۔

مسئلہ مضاربت اور مودع المودع میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مودع ثانی مودع اول سے جو چیز اپنے قبضہ میں لیتا ہے اس میں مودع اوّل کی منفعت ہی مضمر ہوتی ہے (اس کا ذاتی طور پر کوئی مفاد وابستہ نہیں ہوتا) اس لیے مودع ثانی ضامن نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس مضاربِ ثانی اپنے ذاتی منافع کے لیے بھی کام کرتا ہے۔ لہٰذا اس کو ضامن بنانا بھی جائز ہے۔

اگر صاحب مال مضارب اوّل کو ضامن بنا دے تو مضارب اول اور ثانی کے درمیان مضاربت صحیح ہوگی۔ اور حاصل شدہ نفع ان دونوں کے درمیان ان کی طے کردہ شرائط کے مطابق تقسیم کیا جائے گا لہٰذا یہ امر واضح ہوگیا ہے کہ مضاربِ اول ضمان دے کر اس مال کا اس وقت سے مالک بن گیا جب سے اس نے مال مضاربت دوسرے کو دے کر صاحبِ مال کی خلاف ورزی کی حالانکہ ربُّ المال کی رضا یہ نہ تھی کہ وہ دوسرے کو مال دے۔ تو یہ صورت ایسے ہو جائے گی گویا مضارب اوّل نے اپنا ذاتی مال مضاربِ ثانی کو مضاربت پر دیا۔

اگر صاحب مال نے مضاربِ ثانی سے ضمان وصول کیا تو مضارب ثانی مضارب اول کی طرف رجوع کرے گا۔ اس عقدِ مضاربت کی بناء پر جو مضاربِ اول کے ساتھ کیا گیا ہے۔ کیونکہ مضارب ثانی اوّل

ہی کے لیے عمل کرنے والا تھا۔ جیسا کہ مودع سے ضمان لینے کی صورت میں (یعنی ایک شخص کوئی چیز غصب کر کے کسی کے پاس امانت رکھ دے اور مالک مودع سے ضمان لے تو مودع غاصب سے رجوع کرے گا۔)

دوسری بات یہ ہے کہ عقدِ مضاربت کے سلسلے میں مضارب ثانی کو مضارب اوّل ہی کی طرف سے دھوکا دیا گیا ہے (لہٰذا ذمہ داری مضارب اول پر عائد ہوگی) مضاربت صحیح ہوگی اور ان کی طے کردہ شرائط کے مطابق نفع ان میں برابر برابر تقسیم ہوگا۔ کیونکہ ضمان تو مضارب اوّل کے ذمہ ہی قرار پائے گا۔ گویا صاحب مال نے ابتداءً اسے ہی ضامن بنایا اور نفع دوسرے مضارب کے لیے حلال ہوگا۔ اور مضارب اوّل کے لیے جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ مضارب ثانی تو اپنے کام کی وجہ سے نفع کا مستحق ہے اور اس کے کام میں کسی نوع کی خرابی نہیں پائی جاتی اور مضارب اوّل کا اس نفع کے لیے استحقاق ملکیت کی وجہ سے ہے جس کی نسبت ادائے ضمان کی طرف ہے اور جو کسی نہ کسی طرح کی خرابی سے خالی نہیں۔ (کیونکہ مضارب اول ابتداءً اس مال کا مالک نہ تھا بلکہ ادائے ضمان کے بعد مالک بنا ہے۔ لہٰذا پہلی بات کے مدِّنظر نفع جائز نہیں رہتا۔ اور ملکیت کے پیشِ نظر جواز کی صورت نکل آتی ہے۔ یعنی ایک وجہ سے اس نفع کا جواز ہے اور دوسری وجہ سے نہیں۔ لہٰذا کسی نہ کسی طرح خرابی پائی گئی)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جب صاحب مال نے مضارب کو اپنا مال نصف نفع کی مضاربت پر دیا اور اسے اجازت دے دی کہ وہ دوسرے کو یہ مال مضاربت پر دے سکتا ہے چنانچہ مضارب نے یہ مال تہائی نفع کی شرط پر دوسرے شخص کو بطور مضاربت دے دیا۔ مضارب ثانی نے اس مال میں تصرف کیا اور نفع حاصل ہوا۔ اگر صاحب مال نے مضارب اول سے یوں کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ جو نفع ہمیں نصیب فرمائیں وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہوگا۔ تو صاحب مال کو نصف مضارب ثانی کو تہائی اور مضارب اول کو چھٹا حصہ ملے گا اس لیے کہ دوسرے مضارب کو مضاربت پر یہ مال دینا صحیح ہوا کیونکہ صاحب مال کی طرف سے اجازت موجود تھی اور صاحب مال نے اپنے تمام نفع کے نصف کی شرط لگائی تھی۔ باقی نصف مضارب اول کے پاس رہا۔ لیکن مضارب اول کا تصرف صرف اپنے حصہ میں ہوگا اور اس نے مضارب ثانی کے لیے کل نفع کی تہائی اپنے حصے سے مقرر کی تھی۔ پس ثلث تو مضارب ثانی نے لے لیا اور اب صرف چھٹا حصہ باقی رہ گیا اول اور دوم مضارب کو جو کچھ ملا ہے وہ ان کے حلال و طیب ہے۔ کیونکہ مضارب ثانی کا فعل مضارب اول کے لیے تھا۔ جیسے کسی درزی کو ایک درہم کے عوض کپڑا سینے کی مزدوری پر لگایا۔ اور اس درزی نے کسی دوسرے کو نصف درہم کے عوض کپڑا سینے کی مزدوری پر لگا دیا۔ تو یہ اجرت دونوں کے لیے حلال ہوگی۔

اگر صاحب مال نے اسے یوں کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے جو نفع نصیب فرمائیں وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو مضارب ثانی کو تہائی ملے گا اور باقی ماندہ دو تہائی مضارب اول اور صاحب مال کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ کیونکہ صاحب مال نے تصرف کو مضارب اول کے سپرد کیا ہے اور جو کچھ مضارب اوّل کو نصیب ہو اس کا نصف اپنے لیے شرط کیا ہے اور مضارب اوّل کو دو تہائی نفع نصیب ہوا۔ پس یہ دو ثلث دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوں گے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں رب المال نے سارے نفع کا نصف اپنے لیے شرط کیا تھا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

اگر صاحب مال نے اس طرح کہا ہو کہ جو نفع تو حاصل کرے وہ میرے اور تیرے درمیان نصف نصف ہوگا اور مضارب نے وہی مال نصف نفع کی شرط پر دوسرے کو بطور مضاربت دے دیا تو مضارب ثانی کو نصف ملے گا اور باقی نصف مضارب اوّل اور صاحب مال میں برابر تقسیم ہوگا کیونکہ مضارب اوّل نے ثانی کے ساتھ نصف کی شرط پر مضاربت کی اور اس قسم کی شرط کا اسے صاحب مال کی طرف سے اختیار بھی ہے۔ پس ثانی نصف کا مستحق ہوگا اور صاحب مال نے اس نفع کا نصف اپنے لیے شرط کیا ہے جو مضارب اوّل کو حاصل ہوا اور مضارب اول کو نصف نفع حاصل ہوا لہٰذا یہ نصف ہی دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔

اگر صاحب مال نے مضارب سے یوں کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ جو نفع نصیب فرمائے اُس کا نصف میرے لیے ہے یا یوں کہا کہ اس مال سے جو اضافہ ہو وہ میرے اور تیرے درمیان نصف نصف ہے اور مضارب اول نے دوسرے شخص کو نصف نفع پر بطورِ مضاربت مال دے دیا تو نفع کا نصف صاحب مال کو حاصل ہوگا باقی نصف مضارب ثانی کو ملے گا اور مضاربِ اول کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ صاحب مال نے مطلق اضافے کا نصف اپنے لیے شرط قرار دیا ہے۔ تو مضاربِ اوّل کا ثانی کے لیے نصف شرط کرنا مضارب اوّل کے پورے حصے کی طرف راجع ہوگا۔ مضاربِ ثانی کے لیے شرط کے مطابق باقی نصف ہوگا اور مضارب اول کچھ لیے بغیر درمیان سے نکل جائے گا جیسے کسی نے درزی کو ایک کپڑا ایک درہم کے عوض سینے کے لیے دیا۔ اس درزی نے دوسرے درزی کو وہی کپڑا ایک درہم کے عوض سینے کو کہا (تو پہلے درزی کو کچھ نہ ملے گا)۔

اگر صاحب مال نے اپنے لیے نصف نفع شرط کیا اور مضارب اول نے ثانی کے لیے دو ثلث نفع کی شرط لگائی تو صاحب مال کے لیے نصف نفع ہوگا اور باقی نصف مضاربِ ثانی کو ملے گا اور مضارب اول ثانی کو اپنے مال سے نفع کا چھٹا حصہ دے گا کیونکہ اس نے مضاربِ ثانی کے لیے ایسی چیز کی شرط عائد کی جس کا صاحب مال مستحق ہے اور ربّ المال کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوگی۔

کیونکہ اس طرح صاحبِ مال کے حق کا ابطال لازم آتا ہے۔ لیکن
دو تہائی نفع کا نام لینا بذاتِ خود صحیح ہے کیونکہ مقدارِ مسمٰی اس عقد
میں معلوم ہے جس کا وہ مالک ہے۔ اور مضاربِ اوّل ثانی کے لیے
اس مقدار کی سلامتی کا ضامن ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس پر اس مقدار کا
ایفاء لازم ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ مضارب اول نے ہی دو تہائی نفع کی
شرط عائد کر کے اس عقد کے ضمن میں مضاربِ ثانی کو دھوکا دیا ہے
(حالانکہ وہ خود بھی اس مقدار کا حق دار نہ تھا) یہ دھوکا دینا مضاربِ
ثانی کے رجوع کا سبب ہے۔ لہٰذا چھٹے حصّے کے لیے مضاربِ
اوّل سے رجوع کر دے گا۔ اور اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص
نے درزی کو ایک درہم کے عوض کپڑا سینے کو دیا۔ درزی نے دوسرے
درزی کو ڈیڑھ درہم کے عوض سینے کو دے دیا (تو زائد نصف درہم
پہلا درزی اپنے پاس سے ادا کرے گا)۔

فصل

(عملِ مضاربت میں صاحبِ مال کے غلام کے عمل کی شرط کا بیان)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب مضارب صاحبِ مال کے لیے تہائی نفع کی شرط عائد کرے اور صاحبِ مال کے غلام کے لیے بھی ایک تہائی نفع کی بشرطیکہ غلام اس کے ساتھ کام کرے اور اپنے لیے تہائی نفع مقرر کرے تو یہ جائز ہوگا (غلام ماذون ہو یا نہ۔ اسی طرح مدیون ہو یا نہ) کیونکہ غلام کا قبضہ قابلِ اعتبار ہوتا ہے۔ خصوصاً جب کہ غلام ماذون ہو اور مضارب کی طرف سے غلام کے عمل کی شرط عائد کرنا آقا کی طرف سے اجازت کے مترادف ہے (لہٰذا وہ ماذون ہو گیا) اور اسی بناء پر کہ غلام کا قبضہ معتبر ہوتا ہے آقا کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ جس چیز کو غلام نے کسی کے پاس ودیعت رکھا ہو آقا اس سے لے اگرچہ ودیعت رکھنے کے وقت غلام محجور رہی ہو۔ اسی بناء پر اگر آقا اپنے ماذون غلام کے ہاتھ کوئی شے

فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو غلام کے عمل کی شرط عائد کرنا مضارب کو مال سپرد کرنے اور اس کے اور مال کے درمیان آزادانہ تصرف سے مانع نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر صاحب مال پر عمل کرنے کی شرط عائد کی جائے تو جائز نہیں۔ کیونکہ یہ شرط مضارب کے لیے مال کی سپردگی سے مانع ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا (کہ مضارب کے ساتھ صاحب مال کے عمل کی شرط لگانا مضاربت کو فاسد کردیتا ہے)۔

جب مضاربت صحیح ہوگئی تو نفع کا ایک تہائی شرط کے مطابق مضارب کے لیے ہوگا اور دو تہائی آقا کے لیے۔ کیونکہ جب غلام پر قرض نہ ہو تو غلام کی کمائی مولا کی کمائی ہوتی ہے۔ البتہ اگر غلام پر قرض ہو تو غلام کی کمائی قرضخواہوں کے لیے ہوگی۔ یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عقد مضاربت کرنے والا خود آقا ہو۔

اگر ماذون غلام نے کسی اجنبی کے ساتھ عقدِ مضاربت کیا اور آقا کے ذمہ عمل کی شرط عائد کی تو مضاربت صحیح نہ ہوگی بشرطیکہ غلام پر قرض نہ ہو۔ کیونکہ یہ صاحب مال پر عمل کرنے کی شرط ہے اور ایسی شرط مفسد مضاربت ہے۔

اگر غلام پر قرض ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آقا کے عمل کی شرط لگانا جائز ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک مقروض غلام سے اس کا آقا بمنزلہ اجنبی کے ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الماذون میں مذکور ہے۔

فَصلٌ فِی العَزلِ وَالقِسمَۃِ

(مضاربت سے معزولی اور تقسیم منافع کا بیان)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر صاحب مال یا مضارب کی موت واقع ہو جائے تو مضاربت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ مضاربت ایک قسم کی توکیل ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور مؤکل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وکیل کی موت بطلان وکالت کا سبب ہے۔ وکالت ایسی چیز نہیں جو موروثی ہو۔ کتاب الوکالۃ کے باب عزل الوکیل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے

مسئلہ:۔ خدانخواستہ اگر صاحب مال مرتد ہو جائے اور دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو مضاربت باطل ہو گی۔ کیونکہ دار الحرب سے لاحق ہونا مر جانے کی طرح ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے سے اس کی وراثت ورثاء کے درمیان تقسیم ہو جاتی ہے۔

صاحبِ مال کے مرتد ہو کر دار الحرب سے لاحق ہونے سے پہلے پہلے مضارب کا تصرف موقوف ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ کیونکہ مضارب کا تصرف صاحبِ مال کے لیے ہوتا ہے لہذا مضارب کا تصرف صاحبِ مال کے تصرف کی طرح ہوگا (ان حالات میں جب صاحب مال کا تصرف موقوف ہوتا ہے تو مضارب کا تصرف بھی موقوف ہوگا۔ عینی)

اگر مضارب ارتداد اختیار کرے تو مضاربت علیٰ حالہ باقی ہوگی کیونکہ مرتد جو عبارت ادا کرے صحیح اور درست ہوتی ہے (اس لیے کہ وہ عاقل و بالغ ہوتا ہے) مضارب کے ارتداد سے صاحب مال کی ملکیت میں کوئی توقف نہیں ہوتا لہذا مضاربت بھی بدستور باقی ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ربُّ المال مضارب کو معزول کر دے اور مضارب کو اپنی معزولی کا علم نہ ہو حتیٰ کہ وہ خرید و فروخت کرتا رہا تو اس کا تصرف جائز ہوگا کیونکہ وہ صاحب مال کی طرف سے وکیل ہے اور قصداً وکیل کو معزول کرنا اس کے علم ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔

اگر مضارب کو اپنے معزول ہونے کا پتا چل گیا اور مالِ مضاربت سامان کی صورت میں ہے تو اُسے یہ مال فروخت کرنے کا اختیار ہوگا۔ عزل اس فروخت سے مانع نہ ہوگا۔ کیونکہ نفع میں اس کا حق ثابت ہو چکا ہے۔ اور نفع کا ظہور تقسیم سے ہی ہوتا ہے اور تقسیم نفع کا تقاضا

یہ ہے کہ رأس المال نقد ہو اور نقد ہونے کی صورت میں اسی وقت ممکن ہے جب کہ سامان فروخت کر دیا جائے۔

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مضارب کے لیے یہ جائز نہیں کہ سامان کے داموں سے کوئی اور چیز خرید لے کیونکہ صاحب مال کی طرف سے اس کی معزولی پر اس لیے عمل نہیں کیا گیا تھا کہ رأس المال کی معرفت کی مجبوری درپیش تھی اور یہ ضرورت سامان کی فروخت کی بناء پر مندفع ہو چکی ہے کیونکہ رأس المال نقدی کی صورت میں ہے۔ لہٰذا معزولی مؤثر ہو گی (مزید تصرفات سے)۔

مسئلہ :۔ اگرچہ صاحب مال نے مضارب کو معزول کر دیا حالانکہ راس المال دراہم یا دنانیر ہیں یعنی سامان وغیرہ فروخت ہو کر رأس المال۔ دراہم یا دنانیر کی شکل اختیار کر چکا ہے تو مضارب کے لیے اس میں تصرف کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ اب معزولی کو بروئے کار لانے میں نفع میں مضارب کے حق کا ابطال لازم نہیں آتا لہٰذا عزل کے عمل کو نظرانداز کرنے کی ضرورت نہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے متن میں جو کچھ ذکر کیا ہے اس صورت میں ہے کہ جو مال بطور نقد موجود ہے وہ رأس المال کی جنس سے ہو۔ اگر ایسا نہ ہو مثلاً دراہم موجود ہوں لیکن رأس المال دنانیر ہوں یا اس کے برعکس ہو کہ بطور نقد دنانیر موجود ہوں اور رأس المال دراہم ہوں تو مضارب کو اختیار ہو گا کہ وہ موجود

نقدی کو رأس المال کی جنس کے عوض فروخت کر دے یا استحسان کے پیش نظر ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جائز ہو۔ کیونکہ دراہم و دنانیر نقدی کے لحاظ سے ہم جنس ہیں اور مارکیٹ میں دونوں مروج ہیں) کیونکہ نفع صرف اسی جنس سے ظاہر ہوگا اور موجودہ نقدی سامان کی طرح ہوگی۔

صاحب مال کی موت کا حکم بھی اسی تفصیل پر محمول ہوگا۔ سامان اور اس جیسی دوسری چیزوں کی بیع کے سلسلے میں (کہ صاحب مال کی وفات سے مضارب معزول ہو جاتا ہے۔ اگر اس کے پاس سامان ہے تو اسے فروخت کر سکتا ہے اور اگر دراہم یا دنانیر ہوں تو مضارب راس المال کی جنس کے عوض فروخت کر سکتا ہے)

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب صاحب مال اور مضارب عقدِ مضاربت ختم کر کے الگ ہو جائیں حالانکہ مال کے سلسلے میں لوگوں پر قرض ہیں اور مال کی وجہ سے مضارب نفع بھی حاصل کر چکا ہے تو حاکم مضارب کو مجبور کرے گا کہ وہ لوگوں سے قرضوں کا مطالبہ کرے کیونکہ مضارب بمنزلۂ اجیر ہے۔ اور نفع اس کی اجرت ہے۔

اگر مضارب نے اس مال سے نفع نہ کمایا ہو تو قرضوں کا مطالبہ اس پر لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی حیثیت وکیل محض کی ہے (یعنی وہ اپنے عمل میں متبرع ہے) اور متبرع کو اس چیز کی تکمیل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جس کا اس نے تبرع اور احسان کیا ہے۔

مضارب سے کہا جائے گا کہ قرضوں کا مطالبہ کرنے کے لیے تم رب المال کو اپنا وکیل بنا دو۔ کیونکہ عقد کے حقوق عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں لہٰذا اس کا رب المال کو وکیل بنانا ضروری ہوگا۔ اسی طرح صاحب مال کا وکالت قبول کرنا بھی ضروری ہوگا تاکہ اس کے حقوق ضائع نہ ہوں۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ مضارب سے کہا جائے گا۔ وَكِّلْ کی بجائے اَحِلْ کا لفظ استعمال کرو۔ (یعنی تم حوالے کر دو) اور اس لفظ سے بھی مراد وکالت ہی ہے۔ اور جملہ وکالتوں کا یہی حکم ہے (کہ اگر وکیل بیع کے مطالبے سے انکار کرے تو اسے مجبور نہ کیا جائے لیکن وہ مالک کو وکیل بنا دے) البتہ دلال اور سمسار دونوں کو تقاضے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ وہ لوگ عادۃً اجرت پر کام کرتے ہیں (یہاں دلّال سے مراد وہ شخص ہے جس کو مالک نے فروخت کے لیے سامان دیا ہو۔ اور سمسار وہ شخص ہے جس کو مالک نے سامان نہ دیا ہو بلکہ وہ خریدار ڈھونڈ لائے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور مال مضاربت سے جو مال تلف ہو جائے تو اس تلف کو نفع سے شمار کیا جائے گا۔ اصل سرمائے سے نہیں۔ کیونکہ نفع کو تابع کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور سرمائے کو اصل کی۔ اور ہلاکت کو تابع کی طرف راجع کرنا اصل کی طرف راجع کرنے سے بہتر اور زیادہ مناسب ہے۔ جیسا کہ زکوٰۃ میں تلف کو نصاب سے

زائد مال کی طرف راجع کیا جاتا ہے۔

اگر تلف ہونے والا مال نفع کی مقدار سے بڑھ جائے تو مضارب پر کوئی ضمان نہ ہوگا کیونکہ وہ تو صرف امین کی حیثیت رکھتا ہے (اور امین پر ضمان نہیں ہوا کرتا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر صاحب مال اور مضارب ساتھ ساتھ نفع تقسیم کر لیتے ہوں اور مضاربت بحالہ قائم رہتی ہو۔ اس صورت میں اگر سارا مال یا اس کا کچھ حصہ تلف ہو جائے تو دونوں حاصل کردہ نفع واپس کر دیں تاکہ صاحب مال اپنا اصل سرمایہ وصول کر سکے۔ کیونکہ اصل سرمائے کی وصولی سے پہلے نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ سرمائے کو اصل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور نفع اس پر مبنی ہوتا ہے اور اس کے تابع ہوتا ہے لہذا جب وہ مال ضائع ہو گیا جو مضارب کے پاس بطور امانت تھا تو واضح ہو گیا کہ ان دونوں نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ رأس المال سے وصول کیا ہے لہذا مضارب وصول کردہ مقدار کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ وہ مقدار اس نے اپنی ذات کے لیے وصول کی ہے (حالانکہ اس کا حق صرف نفع میں تھا) اور جو کچھ صاحب مال نے وصول کیا ہے اس کو رأس المال سے شمار کیا جائے گا۔

جب صاحب مال نے اپنا اصل سرمایہ وصول کر لیا اور کچھ رقم باقی بچ رہی تو وہ دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگی۔ کیونکہ وہ نفع ہے۔

لیکن اگر اصل سرمائے میں ہی کچھ کمی رہ گئی تو مضارب پر ضمان نہ ہوگی۔ جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں (کہ مضارب کو امین کی حیثیت حاصل ہوتی ہے)

اگر ایک بار دونوں نے نفع باہم تقسیم کرلیا اور عقد مضاربت کو فسخ کر دیا۔ اس کے بعد انھوں نے از سرِ نو عقد مضاربت کیا اور مال تلف ہوگیا تو پہلی بار حاصل شدہ نفع واپس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ پہلی مضاربت تو پایۂ تکمیل کو پہنچ کر ختم ہوگئی اور دوسری بار کی مضاربت جدید عقد ہے تو دوسری مضاربت کے سلسلے میں مال کی ہلاکت سے پہلی مضاربت میں کسی قسم کی کمی لازم نہ آئے گی (جیسے کہ صاحب مال نے مضارب کو دوسری قسم کا مال دیا) تو جس طرح دوسرے مال کی ہلاکت کی صورت میں پہلے نفع کی تقسیم برقرار رہتی ہے۔ اسی طرح زیرِ بحث صورت میں بھی نفع کی سابقہ تقسیم برقرار رہے گی)۔

فَصْلٌ فِيْمَا يَفْعَلُهُ الْمُضَارِبُ

(ایسے افعال کے بیان میں جن کا کرنا مضارب کے لیے جائز ہے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ مضارب کو نقد یا ادھار خرید و فروخت کا اختیار ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادات ہیں لہٰذا عقدِ مضاربت کا اطلاق ان صورتوں کو شامل ہوگا۔ لیکن اگر مضارب اس قدر طویل مدّت کے لیے ادھار پر فروخت کرے کہ تاجر لوگ اتنی مدت تک ادھار فروخت نہیں کرتے (تو جائز نہ ہوگا۔ ورنہ مضارب کو دوسرے تاجروں کی طرح عام اختیارات حاصل ہیں) کیونکہ مضارب کو ایسے تمام امور کا اختیار ہے جو تاجروں میں معتاد و معروف ہیں۔ اسی بنا پر مضارب سواری کے لیے جانور خرید سکتا ہے۔ لیکن سواری کے لیے کشتی نہیں خرید سکتا (کیونکہ یہ تاجروں میں معروف و معتاد نہیں) البتہ تاجروں کی عادت کے مطابق سامان کی نقل و حمل کے لیے کشتی کرائے پر لے سکتا ہے۔

مشہور روایت کے مطابق وہ مضاربت پر لیے ہوئے غلام کو تجارت کے امور سرانجام دینے کی اجازت دے سکتا ہے۔ کیونکہ تاجر حضرات ایسے کر لیا کرتے ہیں۔ اگر اس نے نقد فروخت کیا پھر مشتری سے ثمن لینے میں تاخیر کر دی تو بالاجماع جائز ہے۔ طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بالبیع کو مشتری سے ثمن کی وصولی میں تاخیر کا اختیار رہتا ہے تو یہ اختیار مضارب کو بدرجۂ اولیٰ حاصل ہوگا (کیونکہ وکیل کی وکالت صرف محدود حد تک ہوتی ہے) البتہ وکیل اور مضارب میں یہ فرق ہے کہ مضارب صاحب مال کے لیے ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو تو بیع سے اقالہ کرنے کا حق بھی ہوتا ہے کہ وہ سابقہ بیع سے اقالہ کر کے پھر از سر نو ادھار پر بیع کرے بخلاف وکیل کے کہ اسے اقالے کا اختیار نہیں ہوتا (لہٰذا اسے ثمن مؤخر کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا)

مسئلہ:۔ اگر مضارب نے کسی مالدار یا تنگدست پر ثمن کا حوالہ قبول کیا تو جائز ہوگا (یعنی اگر مضارب مشتری کی طرف سے مالدار یا تنگ دست شخص پر حوالہ قبول کرے تو درست ہے) کیونکہ حوالہ قبول کرنا تاجروں کی عادت ہے۔ بخلاف وصی کے کہ اگر وصی مال یتیم کا حوالہ قبول کرے تو اس میں یہ امر ملحوظ رکھا جاتا ہے کہ یتیم کے حق میں بہتر اور سودمند کیا ہے۔ (اگر یہ شخص جس پر حوالہ کیا ہے مدیون کی بہ نسبت خوشحال ہو تو جائز ہے) کیونکہ وصی کے تصرفات میں شفقت و مصلحت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

اس مقام پر قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مضارب کے عمل کی تین اقسام ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ وہ افعال جن کا عقدِ مضاربت کی بناء پر مضارب مالک اور صاحبِ اختیار ہو جاتا ہے اور وہ ایسے اعمال اور امور ہیں جو مضاربت اور اس کے توابع سے تعلق رکھتے ہیں اور ان امور کا تذکرہ ہم نے مذکورہ بالا سطور میں کیا ہے۔ (نقد یا ادھار پر بیع و شراء کرنا، عبد مضاربت کو تجارت کی اجازت دینا۔ وصولی ثمن میں تاخیر کر لینا اور حوالہ قبول کرنا وغیرہ) اور من جملہ ان امور کے بیع و شراء میں دوسرے کو وکیل بنانا بھی ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت درپیش آتی رہتی ہے۔ رہن پر لینا اور رہن رکھنا کیونکہ رہن رکھنے میں اپنے ذمے سے حق کو پورے طور پر ادا کر دینا ہے اور رہن قبول کرنے میں دوسرے سے حق کو پورے طور پر وصول کر لینا ہے۔ اسی طرح کوئی چیز کرائے پر دینا یا کوئی چیز کرائے پر لینا۔ ودیعت رکھنا یا مال کو بضاعت پر دینا۔ مال مضاربت ساتھ لے کر سفر پر روانہ ہونا وغیرہ جیسے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

دوسری قسم وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا۔ جب تک کہ اس سے یہ نہ کہا جائے "کہ تو اپنی رائے کے مطابق عمل کر" اور یہ قسم وہ امور و افعال ہیں جن میں یہ احتمال ہے کہ ان کو اس نوع سے لاحق کر دیا جائے۔ پس دلالت کے موجود ہوتے ہوئے ان امور کو نوعِ اول کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا (دلالت سے مراد جیسے صاحب مال کا یہ کہنا اِعْمَلْ بِرَأْیِکَ) ان افعال کی مثال یہ ہے کہ دوسرے شخص

کو مضاربت یا شرکت پر مال دینا۔ یا مالِ مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ مخلوط کر دینا یا دوسرے کے مال کے ساتھ ملا دینا۔ کیونکہ صاحب مال مضارب کی شرکت پر تو رضا مند ہے لیکن کسی اور شخص کی شرکت پر اس کی رضامندی موجود نہیں چونکہ یہ (مالِ مضاربت کو کسی دوسرے کو دینا یا غیر کی شرکت یا مالِ مضاربت کو اپنے یا دوسرے کے مال سے مخلوط کرنا) امر زائد ہے جس پر تجارت موقوف نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ امور مطلق مضاربت کے تحت داخل نہ ہوں گے لیکن چونکہ ان امور میں بھی کسی نہ کسی حد تک مال بڑھانے کی صلاحیت ہے پس اس جہت سے انھیں عقد مضاربت سے موافقت ہے لہٰذا دلالت کے پائے جانے کی صورت میں یہ عقد مضاربت میں داخل ہوں گے۔ صاحب مال کا اِعْمَلْ بِرَأْیِكَ کہنا ان امور کے عقدِ مضاربت میں داخل ہونے کے دلالت کا حکم رکھتا ہے۔

تیسری قسم وہ افعال ہیں جن کا عقدِ مضاربت سے مالک نہیں ہوتا اور نہ رب المال کے اس قول "اِعْمَلْ بِرَأْیِكَ" سے مالک ہوتا ہے۔ البتہ اگر صاحب مال صراحتہً بیان کر دے (تو وہ امر مضاربت کے تحت داخل ہو جائے گا اور مضارب کو اختیارات بھی حاصل ہو جائیں گے) مثلاً ان میں ایک تو استدانت ہے۔ یعنی ادھار پر کوئی چیز لینا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مضارب جبکہ رأس المال سے سامان خرید چکا ہے تو اس کے بعد دراہم و دنانیر کے عوض کچھ چیز ادھار پر

خریدنا چاہتا ہو (تو مالک کی صریح اجازت کے بغیر جواز نہ ہوگا) اسی طرح جو معاملہ اس کے مشابہ ہے (مثلاً مضارب کے پاس کل رأس المال ایک ہزار روپیہ ہیں۔ اور مضارب ایک ہزار سے زائد کا مال خرید لے تو ہزار تک مضاربت میں شمار ہوگا اور اس سے زائد مال کی ذمہ داری اور اس میں نفع و نقصان کا تعلق مضارب سے ہوگا۔ کفایہ) کیونکہ اس صورت میں مالِ مضاربت کی مقدار میں اضافہ ہو جاتا ہے اس اصل سرمایے پر جس پر عقدِ مضاربت کا انعقاد ہوا تھا۔ لہٰذا اس اضافے پر صاحبِ مال راضی نہ ہوگا اور نہ اس زائد مال کی خریداری پر جو ادھار پر لیا گیا ہے اپنے ذمہ کو قرض میں مشغول کرنا پسند کرے گا۔

اگر صاحبِ مال نے مضارب کو استدانت کی صراحتاً اجازت دے دی تو خرید کردہ مال شرکۃ الوجوہ کے طور پر دونوں میں نصف نصف ہوگا۔ (شرکتِ وجوہ یہ ہے کہ دو شخص سرمائے کے بغیر محض اپنی ساکھ کی وجہ سے کچھ مال خریدیں اور مل کر کام کریں اس شرط پر کہ نفع دونوں میں مشترک ہوگا۔ شرح نقایہ ملا علی قاریؒ)

اسی طرح سفاتج لینا (سفتجہ کی تشریح کتاب البیوع میں گزر چکی ہے کہ کسی شخص کو ایسا مال دینا جو دوسرے شہر میں موجود ہے اور اس مال کی رسید کی بناء پر سامان کی وہی قسم دوسرے شہر میں لے لینا تاکہ راستے کے خطرات سے احتراز ممکن ہو۔ کذا فی شروح الهدایہ) کیونکہ سفتجہ لینا بھی ایک طرح کا ادھار لینا ہے۔ اسی طرح سفتجہ

دینا بھی ایک طرح کا قرض دینا ہے۔ مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو مال کے عوض یا مفت آزاد کرنا یا مکاتب بنانا۔ کیونکہ یہ مذکورہ افعال افعالِ تجارت سے نہیں۔ اسی طرح قرض دینا۔ ہبہ کرنا۔ صدقہ دینا کیونکہ یہ تبرّع اور احسان کے قبیلہ سے ہیں (یہ تمام تصرفات صاحب مال کی صریح اجازت کے بغیر جائز نہ ہوں گے)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اور مضارب کو اس امر کا اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کے کسی غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے یا لونڈی کو کسی کے نکاح میں دے۔ نوادر میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مہر کے عوض جاریہ کو دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے۔ کیونکہ یہ کمائی کی ایک قسم ہے کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اس سے مضارب کو مہر کی رقم حاصل ہوگی اور اس کے ذمہ سے جاریہ کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جاریہ کی تزویج امورِ تجارت میں سے نہیں اور مضاربت تو صرف توکیل بالتجارۃ کو متضمن ہے۔ پس تزویج جاریہ مضاربت کے غلام کو مکاتب بنانے یا اسے مال کے عوض آزاد کرنے کی طرح ہوگی۔ حالانکہ یہ بھی ایک نوع کی کمائی ہے لیکن چونکہ یہ امورِ تجارت نہیں کہلاتے لہذا مضاربت کے ضمن میں داخل نہ ہوں گے۔ اسی طرح تزویجِ جاریہ بھی مضاربت کے تحت داخل نہ ہو گی۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب نے مال مضاربت سے کچھ مال صاحب مال کو بضاعت پر دے دیا اور صاحب مال نے اس مال سے خرید و فروخت کی تو صاحب مال کا یہ تصرف مضاربت میں شمار ہوگا۔

امام زفرؒ نے فرمایا کہ مضاربت فاسد ہو جائے گی کیونکہ صاحب مال اپنے ہی مال میں تصرف کر رہا ہے لہٰذا اس کو اس مال میں وکیل کا درجہ نہیں دیا جا سکتا (کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے کے لیے عمل کرے اور یہ شخص اپنی ذات کے لیے عمل کر رہا ہے) تو یہ اپنا مال واپس لے لینے والا ہوگا (اور اس سے مضاربت فاسد ہو جاتی ہے) اسی بنا پر اگر ابتداءً ہی صاحب مال کے لیے عمل کی شرط عائد کر دی جائے تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صاحب مال نے مال اور مضارب کے درمیان پورے طور پر تخلیہ کر دیا تھا (یعنی مضارب کو مال پر آزادانہ تصرفات کے اختیارات سونپ دیے گئے) اور مال میں تصرف کرنے کا حق مضارب کو حاصل ہو گیا تو تصرف کرنے میں صاحب مال اس کی طرف سے وکالت کے فرائض انجام دے سکتا ہے نیز بضاعت پر مال دینا بھی مضارب کی طرف سے توکیل ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صاحب مال نے اپنا مال واپس لے لیا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب ابتداءً ہی صاحب مال کے ذمے

عمل کی شرط عائد کر دی جائے۔ کیونکہ ایسی شرط مضارب اور مال کے درمیان تخلیہ میں حائل ہوتی ہے۔ نیز بخلاف اس صورت کے کہ جب مال رب المال کو ہی مضاربت کے طور پر دے دے تو مضاربت کا یہ دوسرا معاملہ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر مضاربت کے انعقاد کو جائز قرار دیا جائے تو دونوں میں شرکت بایں طور ہو سکتی ہے کہ صاحب مال کی طرف سے مال ہے اور مضارب کی طرف سے عمل۔ حالانکہ مضارب وہی ہے جو صاحب مال ہے اور مضارب کی طرف سے کچھ مال نہیں۔ اگر اسے جائز قرار دیا جائے تو اس سے قلب موضوع لازم آئے گا۔ کہ مضارب صاحب مال بن گیا اور صاحب مال مضارب۔ لہذا مضاربت ثانیہ صحیح نہ ہوگی۔ اور مضارب کی اجازت سے صاحب مال کا صرف عمل باقی ہوگا تو اس سے پہلی مضاربت باطل نہ ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب اپنے ہی شہر میں عمل مضاربت سر انجام دے تو مال مضاربت سے خورد و نوش کے اخراجات نہیں لے سکتا۔ البتہ اگر مال مضاربت لے کر سفر پر روانہ ہو جائے تو اس کے طعام۔ شراب اور سواری کے اخراجات مال مضاربت سے ادا کیے جائیں گے۔ سواری کے اخراجات کا مطلب یہ ہے کہ سواری کرائے پر حاصل کرے یا خود خریدے۔

دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اس کے روک دیے جانے کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ قاضی کا نفقہ یا عورت کا نفقہ (قاضی مسلمانوں کی خدمت کی بناء پر ذاتی کاروبار

سے رُک جاتا ہے لہٰذا اس کا نفقہ بیت المال کے ذمے ہوتا ہے عورت
چونکہ خاوند کے گھر رُکی ہوئی اور محبوس ہوتی ہے لہٰذا اس کا نفقہ
خاوند پر لازم ہوتا ہے) اسی اصول کے مدّنظر مضارب جب تک اپنے
اپنے شہر میں ہے تو وہاں سکونتِ اصلیہ کے ساتھ رہائش پذیر ہے
اور جب سفر پر روانہ ہوا تو مضاربت کی وجہ سے محبوس ہوگیا لہٰذا
مالِ مضاربت سے نفقہ کا مستحق ٹھہرا۔ لیکن مزدور کی صورت اس سے
مختلف ہے کہ مزدور اگر سفر بھی کرے تو نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ وہ
تو لامحالہ اپنے بدل یعنی اجرت کا مستحق ہوتا ہے لہٰذا اپنے مال سے خرچ
کرنے میں اسے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا اور مضارب کے لیے سوائے
نفع کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اور نفع بھی ابھی تک محلِ تردّد میں ہے کہ شائد
نفع ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا اگر اپنے مال سے اخراجات برداشت کرے تو
اُسے ضرر لاحق ہوگا۔ یہ تو مضاربتِ صحیحہ کی بات تھی۔ اگر مضاربت فاسد
ہو تو سفر میں بھی مضارب اپنے مال سے اخراجات ادا کرے گا کیونکہ
مضاربتِ فاسدہ میں اسے اجیر کی حیثیت حاصل ہے۔ بضاعت پر
سامان دینے والے کا بھی یہی حکم ہے کہ بضاعت پر کام کرنے والا اپنے
مال سے اخراجات کی ادائیگی کرے کیونکہ بضاعت کا کام کرنے والا
تبرّع اور احسان کرنے والا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے اخراجات اس کے
اپنے مال سے ہوں گے)

مسئلہ:۔ مبسوط میں ہے۔ مضارب جب سفر سے لوٹ کر اپنے شہر میں

آگیا اور اس کے پاس کھانے پینے کا کچھ سامان بچا ہوا ہے تو اسے مالِ مضاربت میں شامل کر دے۔ کیونکہ اب سفر کا استحقاق باقی نہ رہا۔
اگر مضارب سفر شرعی یعنی تین دن رات کی مسافت سے کم کا سفر کرے مثلاً صبح کو چلا جاتا ہے پھر شام کو واپس آکر اپنے گھر میں رات بسر کرتا ہے تو وہ بازار میں کام کرنے والے کی طرح ہوگا۔ اور اگر سفر ایسا ہے کہ رات اپنے گھر نہیں گزارتا تو اس کے خورد و نوش کے اخراجات مالِ مضاربت سے ہوں گے۔ کیونکہ اس کا باہر جانا مضاربت کے سلسلے میں ہے۔
اور نفقہ ان چیزوں کا نام ہے جو روز مرہ کی ضروریات میں صرف کی جاتی ہیں اور یہ وہی اشیاء ہیں جن کا سطور بالا میں ہم نے تذکرہ کیا ہے۔
من جملہ ان اشیاء کے کپڑوں کی دھلائی۔ خدمت کرنے والے خادم کی مزدوری۔ سواری کے جانور کی خوراک اور تیل جہاں عادۃً اس کی ضرورت ہو۔ مثلاً سرزمینِ حجاز (یعنی جہاں آب و ہوا خشک ہو وہاں سر، منہ ہاتھ اور پاؤں پر تیل کا استعمال بھی ضروری ہوتا ہے) ان تمام امور میں اجازت بقدرِ عادتِ معروفہ ہوگی (یعنی اسراف سے کام نہ لے) حتیٰ کہ اگر اس مقدار سے تجاوز کرے جو تجار کے درمیان متعارف ہے تو زائد مقدار کا ضامن ہوگا۔

ظاہر الروایہ کے مطابق علاج معالجے کے اخراجات اس کے اپنے مال سے ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں منقول ہے کہ علاج کے اخراجات بھی نفقہ میں شامل ہوں گے کیونکہ علاج کا

مقصد بدن کی اصلاح ہے۔ اور اصطلاح بدن کے علاوہ تجارت کے فرائض سرانجام دینا ممکن نہیں تو دوا نفقہ کی طرح ہو گی۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت کا تو یقینی طور پر علم ہوتا ہے کہ وہ لامحالہ بپیش آنے والی ضرورت ہے (کیونکہ کھائے پیئے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا) لیکن دوا کی ضرورت عارضہ مرض کی بناء پر ہوتی ہے (یعنی دوا کی ضرورت گاہے ہوتی ہے اور گاہے نہیں ہوتی) اسی وجہ سے عورت کا نفقہ مرد کے ذمے ہوتا ہے لیکن دوا دارو کے اخراجات عورت اپنے مال سے ادا کرتی ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب مضارب نے اس مال میں نفع حاصل کیا تو صاحب مال اس سے اخراجات کی وہ مقدار لے گا جو اس نے رأس المال سے خرچ کی ہے (تاکہ اصل سرمایہ مکمل صورت میں باقی رہے ازاں بعد نفع کی تقسیم ہو گی)

اگر مضارب نے سامان کو نفع پر فروخت کرنا چاہا تو جو کچھ اس سامان کی باربرداری یا اسی طرح کی دوسری ضرورتوں پر مصارف اٹھے ہیں وہ اصل ثمن میں شامل ہوں گے۔ اور جو کچھ ذاتی اخراجات ہوئے ہیں ان کو شامل نہ کرے۔ کیونکہ تاجروں میں یہی بات متعارف ہے کہ سامان کی باربرداری وغیرہ کے مصارف اصل قیمت سے لاحق ہوتے ہیں اور خورد و نوش کے اخراجات کو اصل قیمت میں شامل نہیں کیا جاتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ قسم اول یعنی بار برداری وغیرہ کے اخراجات مالیت میں اضافے کا سبب ہیں کہ اس چیز کی قیمت ان اخراجات کی وجہ سے زائد ہو جاتی ہے۔ لیکن ذاتی اخراجات ملانے سے ایسا نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم تھے جن سے اس نے کپڑا خریدا۔ پھر اپنے پاس سے اس کپڑے کے دھلانے یا بار برداری پر سو درہم خرچ کیے۔ حالانکہ اسے صاحب مال کی طرف سے یہ کہا گیا تھا کہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرو تو مضارب ان سو دراہم کے خرچ کرنے میں متبرع اور احسان سے کام لینے والا ہوگا۔ یعنی رب المال سے نہیں لے سکتا۔ کیونکہ یہ دھلائی وغیرہ صاحب مال پر معاملۂ استدانت (یعنی صاحب مال پر ادھار کی طرح ہے۔ تو رب المال کی طرف سے اجازت میں ایسا امر شامل نہ ہوگا جب تک کہ اس کی طرف سے صراحۃً بیان نہ ہو۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے)

اگر اس کپڑے کو سرخ رنگ کرایا تو رنگ کرانے سے جو اضافہ ہوا ہے اس میں مضارب صاحب مال کے ساتھ شریک ہوگا اور ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ سرخ رنگ مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے۔ حتّٰی کہ کپڑا جب فروخت کیا گیا تو مضارب کو رنگ کے حصہ کی قیمت بھی وصول ہوگی اور سفید کپڑے کا حصہ ثمن مضاربت پر ہوگا۔

لیکن دھلائی اور بار برداری کے مصارف کی صورت اس سے الگ ہے کیونکہ یہ مالِ عین نہیں جو کپڑے سے قائم ہو۔ اسی بناء پر اگر غاصب کپڑے کے ساتھ یہ عمل کرے گا تو ضائع ہو گا لیکن اگر غاصب نے کپڑے کو سرخ رنگ میں رنگا تو اس کا عمل ضائع نہ ہو گا۔

جب مضارب اس رنگ کی بنا پر صاحبِ مال کا شریک ہو گیا کیونکہ رب المال کا یہ کہنا کہ اپنی رائے کے مطابق کام کر، اس امر کو اسی طرح شامل ہو گا جس طرح کہ مالِ مضاربت کو اپنے یا کسی دوسرے مال کے ساتھ ملا دینے کی اجازت پر یہ قول مشتمل ہوتا ہے۔ لہذا مضارب اس کا ضامن نہ ہو گا (یعنی رنگوانے کی صورت میں مضارب کپڑے کا ضامن نہ ہو گا۔ کیونکہ شرکت اور اختلاط صاحبِ مال کی اجازت سے ہوا ہے۔)

فَصْلٌ آخَرُ

(فصل دیگر۔ ربُّ المال کے دوبارہ مال دینے وغیرہ کا بیان)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ نصف نفع کی مضاربت پر اگر مضارب کے پاس ایک ہزار درہم ہوں۔ یعنی ایک ہزار رأس المال سے کپڑے کے تھان خرید کر دو ہزار درہم پر فروخت کیے (اور ایک ہزار نفع کمایا۔ اس نفع میں سے پانچ صد مضارب کے ہیں اور پانچ صد صاحب مال کے) مضارب نے ان دو ہزار دراہم کے عوض ایک غلام خریدا۔ ابھی اس نے ثمن ادا نہیں کیا تھا کہ دراہم ضائع ہو گئے تو صاحب مال ڈیڑھ ہزار کا اور مضارب پانچ صد کا تاوان دے۔ غلام کا ایک چوتھائی مضارب کا ہوگا اور باقی تین چوتھائی مضاربت پر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم جس کا ذکر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کیا ہے حاصل جواب ہے کیونکہ غلام کا ثمن مضارب کے ذمے ہے اس لیے کہ عاقد وہی ہے۔ البتہ مضارب کو ڈیڑھ ہزار تک

صاحب مال سے رجوع کرنے کا حق ہے جیسا ہم آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔ پس آخر کار ثمن صاحب مال پر ہی واقع ہوا۔

اس کی صورت یہ ہے کہ جب خرید کردہ سامان فروخت ہو کر رأس المال نقد کی صورت میں ہو گیا تو اس میں نفع ظاہر ہو گیا جس میں مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ پس جب اس نے دو ہزار کے بدلے میں غلام خریدا تو وہ چوتھائی غلام اپنے لیے اور تین چوتھائی غلام مضاربت پر خریدنے والا ہو گا اسی تقسیم کے مطابق جو دو ہزار کی صاحب مال اور مضارب کے درمیان ہے (یعنی ان دو ہزار میں ڈیڑھ ہزار صاحب مال کا ہے اور پانچ صد مضارب کا) جب دو ہزار ضائع ہو گئے تو مضارب پر ثمن واجب ہوا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ وہ عاقد ہے۔ البتہ اسے صاحب مال سے تین چوتھائی مال کے رجوع کا حق ہو گا کیونکہ اس غلام کی خرید میں وہ صاحب مال کی طرف سے وکیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور مضارب کا حصہ یعنی ایک چوتھائی غلام مضاربت سے خارج ہو جائے گا کیونکہ یہ حصہ مضارب ہی کی ضمانت پر ہے۔ اور مال مضاربت مضارب کے پاس بطور امانت ہوتا ہے۔ امانت اور ضمانت دو منافی امر ہیں لہٰذا ایک چوتھائی حصہ مضاربت سے خارج ہو گا۔ اور تین چوتھائی مضاربت پر باقی ہو گا۔ کیونکہ اس حصے میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مضاربت کے منافی ہو۔ اور اب رأس المال دو ہزار پانچ سو درہم ہو گا۔ کیونکہ صاحب مال نے ایک بار ایک ہزار

دیے اور دوسری بار ڈیڑھ ہزار دیے۔ پھر اگر مضارب غلام کو مرابحہ کی صورت میں فروخت کرنا چاہے تو دو ہزار پر بیع مرابحہ کرے گا۔ کیونکہ مضارب نے اس غلام کو درحقیقت دو ہزار میں خریدا ہے (اگرچہ راس المال اڑھائی ہزار ہے)۔ اس کا ثمرہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ غلام کو چار ہزار میں فروخت کیا گیا تو مضارب کا چوتھا حصہ نکال کر باقی تین ہزار مضاربت کے حصے کے ہوں گے جس میں اڑھائی ہزار راس المال کے شمار ہوں گے اور پانچ صد نفع باقی رہے گا جو دونوں میں مشترک ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں۔ اور صاحب مال نے ایک اجنبی شخص سے ایک غلام پانچ صد میں خریدا اور مضارب کے ہاتھ ایک ہزار کا فروخت کر دیا تو مضارب اس کو بطور مرابحہ پانچ سو درہم پر فروخت کرے گا۔ اس لیے کہ رب المال کا مضارب کے ہاتھ فروخت کرنا اگرچہ اپنی ملک کو اپنے ہی مال کے عوض فروخت کرنا ہے مگر مقاصد مختلف ہونے کی بناء پر جواز کا قول کیا گیا تاکہ ضرورت و حاجت کو پورا کیا جا سکے لیکن اس میں عدم جواز کا شبہ بھی ہے۔ عقد مرابحہ کا دار و مدار امانت اور خیانت کے شبہ سے بچنے پر ہے لہٰذا دونوں ثمنوں میں سے کم ثمن کا اعتبار کیا جائے گا (یعنی پہلا ثمن پانچ صد اور دوسرا ثمن ہزار درہم ہے تو مرابحہ کے لیے کمتر ثمن یعنی پانچ صد کا اعتبار کیا گیا)۔

اگر مضارب ایک غلام ایک ہزار درہم میں خرید کر صاحب مال کے ہاتھ بارہ صد درہم میں فروخت کر دے تو صاحب مال اس کو مرابحہ پر ایک ہزار ایک سو قیمت پر نفع لگا کر فروخت کر سکتا ہے کیونکہ نصف نفع کے حق میں جو صاحب مال کا حصہ ہے یہ بیع کالعدم شمار ہو گی۔ اس کی تفصیل کتاب البیوع میں گزر چکی ہے (یعنی ایک ہزار دو سو درہم میں دو صد نفع ہے جس میں ایک سو مضارب کا اور ایک سو صاحب مال کا ہے تو مرابحہ کے سلسلے میں صاحب مال اپنا نفع ایک سو خارج کرے اور گیارہ سو قیمت لگا کر نفع پر فروخت کرے)۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم نصف نفع کی شرط پر ہوں۔ پس مضارب نے ان ہزار سے ایک غلام خریدا جس کی قیمت دو ہزار ہے۔ اس غلام نے ایک شخص کو غلطی سے قتل کر دیا تو تین چوتھائی دیت صاحب مال کے ذمے ہو گی اور ایک چوتھائی مضارب کے ذمہ۔ کیونکہ دیت ملکیت پر ظہور پذیر ہونے والے مصارف میں سے ایک خرچ ہے لہٰذا اس کا اندازہ بمقدارِ ملکیت ہو گا اور ان دونوں کے درمیان ملکیت چار حصوں میں منقسم ہے (تین حصے رب المال کے اور ایک حصہ مضارب کا) کیونکہ جب غلام ایک مالِ عین بن گیا جس کی قیمت دو ہزار ہے تو نفع کا ظہور ہو گیا اور وہ ایک ہزار درہم دونوں میں مشترک ہے اور ایک ہزار صاحب مال کا اصل سرمائے کے طور پر ہے کیونکہ غلام کی قیمت دو ہزار ہے

جب رب المال اور مضارب نے فدیہ ادا کر دیا تو غلام مضاربت سے
نکل جائے گا (اور آزاد ہو جائے گا۔ پس مضارب کا حصّہ تو اس دلیل کی
بناء پر خارج ہوا جو ہم بیان کر چکے ہیں (کہ مالِ مضاربت امانت ہوتا
ہے۔ اور امانت و ضمانت میں منافات ہے۔ لہٰذا جب تک مضارب کا حصّہ
مضاربت سے خارج نہ ہو قابلِ ضمان نہیں ہو سکتا) اور صاحب مال
کا حصّہ اس لیے خارج ہوگا کہ قاضی نے ان دونوں پر فدیہ کی تقسیم کا فیصلہ
کیا ہے اور یہ فیصلہ اس امر کو متضمن ہے کہ غلام دونوں میں تقسیم کر دیا
گیا اور تقسیم سے مضاربت اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔ بخلاف صورتِ
سابقہ کے کیونکہ اس صورت میں پوری قیمت مضارب کے ذمے ہوتی
ہے۔ اگرچہ ربُّ المال سے اُسے واپس لینے کا حق حاصل ہوتا ہے
تو وہاں تقسیم کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ غلام جنایت کے ارتکاب کی وجہ سے
گویا دونوں کی ملک سے نکل گیا (کیونکہ قتل کرنے کی صورت میں یا تو
غلام دے دیا جائے گا یا اس کا فدیہ۔ لہٰذا وہ دونوں کی ملکیت میں
باقی نہیں رہتا) اور فدیہ دینا گویا از سر نو اس غلام کو خریدنا ہے
پس غلام ان دونوں میں چار حصوں کے لحاظ سے مشترک ہوگا (یعنی
تین حصے صاحب مال کے اور ایک حصّہ مضارب کا) لیکن بطور
مضاربت مشترک نہ ہوگا۔ پس وہ ایک دن مضارب کی خدمت کے فرائض
سرانجام دے گا اور تین دن صاحب مال کی خدمت میں رہے گا۔

بخلاف سابقہ صورت کے (کہ اس صورت میں تین چوتھائی مضاربت پر ہوتا ہے اور ایک چوتھائی مضارب کی ذات کے لیے ہوتا ہے۔ کفایہ نے فوائد ظہیریہ کے حوالے سے ایک اور فرق کا ذکر کیا ہے۔ کہ مسئلہ سابقہ میں تجارتی ضمانت واجب ہوئی تھی جو مضاربت کے منافی نہیں اور یہاں جرمانہ واجب ہوا ہے جو تجارت سے تعلق نہیں رکھتا لہٰذا مضاربت باقی نہ رہے گی)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان سے ایک غلام خریدے۔ ابھی اس نے غلام کا ثمن ادا نہیں کیا تھا کہ وہ ہزار درہم ضائع ہو گئے تو صاحب مال اس غلام کا ثمن ادا کرے گا تاکہ مضارب بائع کو ادا کر دے۔ لیکن اگر ادا کرنے سے پہلے وہ بھی ضائع ہو جائیں تو صاحب مال پھر ادا کرے گا اور اگر پھر تلف ہوں تو پھر ادا کرے گا اور جتنی بار صاحب مال نے اس کو ادا کیا وہ راس المال ہو گا (مثلاً اگر صاحب مال نے چار مرتبہ مضارب کو دیے تو اصل سرمایہ چار ہزار ہو جائے گا اور مضارب ضامن نہ ہوگا) کیونکہ مال مضارب کے ہاتھ میں بطور امانت ہے اور حق کی وصولی صرف اسی قبضہ سے شمار ہوتی ہے جو قبضہ ضمانتی ہو۔ (یعنی مضارب کے قبضہ کو استیفاءِ حق پر محمول نہ کیا جائے گا) اور امانت کا حکم ضمانت کے منافی ہے۔ پس مضارب کے ہاں جب بھی مال ضائع ہوگا بار بار صاحب مال سے رجوع کرے گا۔

بخلاف وکیل خرید کے کہ جب خرید سے پہلے ایک بار اسے ثمن دے دیا گیا اور خرید کے بعد اس کے پاس یہ ثمن تلف ہو گیا تو وہ ایک بار کے سوا مؤکل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وکیل کو حق وصول کرنے والا سمجھا جا سکتا ہے اس لیے کہ وکالت ضمان کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ غاصب جبکہ مالک کی طرف سے مغصوبہ چیز کی فروخت کے لیے وکیل مقرر کر دیا جائے (تو غاصب مال مغصوبہ کا ضامن ہے حالانکہ وہ وکیل بھی ہے)

وکالت کی اس مذکورہ صورت میں یعنی جب وکیل کو خرید سے پہلے ثمن دے دیا جائے اور خرید کے بعد ثمن تلف ہو جائے تو وکیل اپنے مؤکل سے صرف ایک بار رجوع کرے گا۔ لیکن اس صورت میں کہ اگر وکیل نے پہلے خرید کی ہو پھر مؤکل نے اسے ثمن دیا ہوا ور وہ وکیل کے پاس تلف ہو جائے تو وکیل اپنے مؤکل سے رجوع نہیں کر سکتا۔ کیونکہ صرف خرید کی بناء پر اسے مؤکل سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوا تھا۔ تو خریداری کے بعد وصول کرنے سے وکیل کو اپنا حق وصول کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ لیکن جو مال وکیل کو خریداری سے پہلے دیا گیا وہ اس کے پاس بطور امانت تھا اور خریداری کے بعد بھی اس کے قبضہ میں امانت ہونے کی حیثیت سے قائم ہے تو وکیل صرف خرید سے اپنے حق کو وصول کرنے والا نہ ہو گا۔ اگر یہ مال وکیل کے ہاں تلف ہو جائے تو مؤکل سے ایک بار رجوع کرے گا۔

پھر اس کے بعد رجوع نہیں کر سکتا. کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کر لیا جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے۔

(الحاصل مؤکل وکیل کو جو مال دیتا ہے وہ وکیل کے پاس بطور امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے۔ وکیل کا حق اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کی خرید مؤکل کے لیے ہو جائے۔ تو اب دیکھیں گے کہ مؤکل نے وکیل کو خرید سے پہلے مال دیا ہے یا خرید کے بعد دیا ہے۔ اگر خرید کے بعد دیا تو وکیل نے اپنا حق وصول کر لیا اور تلف ہو جانے کی صورت میں مؤکل سے رجوع نہیں کر سکتا۔ اگر مؤکل نے خرید سے پہلے دیا ہو تو یہ وکیل کے پاس بطور امانت ہوگا کیونکہ ابھی اس کا حق متعلق نہیں ہوا۔ لہذا اگر یہ مال خرید سے پہلے ہی تلف ہوا تو یہ تلف امانت میں ہوگا اور خرید کے بعد وہ مؤکل سے رجوع کرے گا. اگر خرید کے بعد تلف ہو تب بھی امانت میں تلف ہوگا اور وکیل مؤکل سے رجوع کر سکتا ہے۔ اگر دوبارہ لیا ہوا مال تلف ہو جائے تو پھر ہرگز رجوع نہیں کر سکتا)

فَصْلٌ فِی الْاِخْتِلَافِ

(صاحب مال اور مضارب کے درمیان اختلاف کا بیان)

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جب مضارب کے پاس دو ہزار درہم ہوں اور مضارب ربّ المال سے کہے کہ تو نے رأس المال کے طور پر مجھے ایک ہزار درہم دیئے تھے اور میں نے ایک ہزار نفع کے کمائے ہیں۔ صاحب مال نے کہا۔ بات اس طرح نہیں بلکہ میں نے رأس المال کے طور پر دو ہزار دیئے تھے، تو بات مضارب کی تسلیم کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ صاحب مال کی بات قابل قبول ہوگی۔ امام زفرؒ بھی یہی فرماتے ہیں۔ کیونکہ مضارب صاحب مال کے ساتھ نفع میں شرکت کا مدعی ہے اور ربّ المال اس سے منکر ہے اور منکر کی بات یمین کے ساتھ قبول ہوا کرتی ہے۔

پھر امامؒ نے اس قول کی طرف رجوع کیا جو متن قدوری میں مذکور

ہے۔ کیونکہ اختلاف درحقیقت مقدارِ مقبوض میں ہے اور ایسی صورتوں
میں قابض کا قول قابلِ اعتبار ہوتا ہے۔ قابض خواہ ضامن ہو یا امین
ہو کیونکہ مقدارِ مقبوض کا صحیح علم قابض ہی کو ہوتا ہے۔
اگر مذکورہ اختلاف کے ساتھ ہی ساتھ مقدارِ نفع میں بھی اختلاف
پیدا ہو جائے تو اس بارے میں صاحبِ مال کا قول قابلِ اعتبار ہوگا۔
کیونکہ نفع کا استحقاق شرط کی بناء پر ہوتا ہے اور شرط کا استفادہ
صاحبِ مال کی طرف سے ہوتا ہے (لہٰذا شرط کی صحیح معرفت صاحبِ
مال ہی کو ہوگی)۔
ربُّ المال اور مضارب میں سے جس نے دعواءِ اضافہ پر شہادت
قائم کردی اس کی شہادت قابلِ قبول ہوگی۔ کیونکہ شہادتیں اثبات کے
لیے ہوا کرتی ہیں۔
مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر ایک شخص کے پاس
ہزار درہم ہوں اور وہ کہے کہ یہ درہم فلاں شخص کے میرے پاس نصف
نفع پر بطور مضاربت ہیں۔ لیکن فلاں یعنی صاحبِ مال نے کہا کہ
یہ درہم تمہارے پاس بطورِ بضاعت ہیں تو ربُّ المال کا قول قابلِ
قبول ہوگا کیونکہ مضارب اپنے عمل کی قیمت کا مدعی ہے (یعنی نفع
میں شریک بننا چاہتا ہے) یا ایسی شرط کا مدعی ہے جو ربُّ المال
کی طرف سے ممکن ہے۔ یا مضارب شرکت کا دعویٰ کرتا ہے
اور ربُّ المال ان امور سے منکر ہے تو ایسی صورت میں یمین کے

ساتھ منکر کا قول معتبر ہوا کرتا ہے۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے یہ مال بطور قرض دیا تھا اور صاحب مال جواب میں کہے کہ یہ بطور بضاعت تھا یا ودیعت کے طور پر تھا۔ یا بحیثیت مضاربت تھا تو صاحب مال کی بات قابل اعتبار ہوگی۔ اور مضارب کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہوگی۔ کیونکہ مضارب اس پر ملکیت نفع کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ اس سے انکار کرتا ہے۔

مسئلہ :۔ اگر رب المال نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے ایک خاص قسم کی مضاربت پر مفاہمت کی تھی۔ اور مضارب نے کہا کہ تو نے تجارت کی کوئی مخصوص قسم بیان نہیں کی تھی تو قسم کے ساتھ مضارب کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ اصل کے لحاظ سے مضاربت میں عموم اور اطلاق پایا جاتا ہے اور تخصیص بعارضہ شرط وقوع پذیر ہوتی ہے۔ (لہذا مضارب کا قول ظاہر کے موافق ہوگا) بخلاف وکالت کے کہ وکالت میں اصل تخصیص ہوتی ہے (اور اس میں صریح بیان کے علاوہ عموم ثابت نہیں ہوتا)

مسئلہ :۔ اگر مضارب اور صاحب مال میں سے ہر ایک نے ایک ایک خاص نوع کا دعویٰ کیا تو صاحب مال کی بات قابل اعتبار ہوگی کیونکہ دونوں کا تخصیص مضاربت پر اتفاق ہے اور تصرف کی اجازت صاحب مال کی طرف سے ہوتی ہے لہذا اسی کے قول کا اعتبار ہوگا۔

اگر دونوں نے گواہ قائم کردیے تو مضارب کے گواہوں کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت دور کرنے کی ضرورت ہے اور صاحب مال کو اس کی ضرورت نہیں ہے (لہٰذا اس کے گواہوں کو ترجیح نہیں ہوتی) اگر دونوں کے گواہوں نے اپنی اپنی معیّن تاریخ بیان کی تو بعد کی تاریخ والی شہادت کو فوقیت حاصل ہوگی کیونکہ دو شرطوں میں سے جو آخری ہوتی ہے وہ پہلی کو ختم کردیتی ہے۔

کتابُ الوَدِیعۃِ

(ودیعت کے بیان میں)

لفظ ودیعت وَدَعَ سے مشتق ہے۔ وَدَعَ کے معنی ترک کرنے اور چھوڑنے کے ہیں۔ چونکہ ودیعت میں ترک کے معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ چیز کو امین کے پاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسا چھوڑنا ودیعت کہلاتا ہے۔ ودیعت اور امانت میں کچھ فرق ہے۔ ودیعت ایسی امانت ہے جو ارادۃً اور قصداً کسی کی حفاظت میں سپرد کی جاتی ہے اور امانت میں قصد و ارادہ کا دخل نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک گھر سے ہوا نے کپڑا اڑا کر دوسرے گھر میں پھینک دیا تو اب دوسرے گھر والوں کے پاس یہ کپڑا امانت ہوگا۔ لیکن کپڑے کے مالک نے اس کا قصد نہیں کیا تھا۔

مُودِع ودیعت رکھنے والا اسی طرح مُسْتَوْدِع کے بھی یہی معنی ہیں۔ مُودَع اور مُسْتَوْدَع وہ شخص ہے جس کے پاس امانت رکھی

جاتی ہے۔ یہ تفصیل حاشیۂ ہدایہ سے مأخوذ ہے)
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ودلیعت اس شخص کے ہاتھ میں جس کو بطور امانت وہ چیز سپرد کی جاتی ہے امانت ہوتی ہے اگر وہ تلف ہو جائے تو مستودَع اس کا ضامن نہ ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے عاریت پر لینے والے غیر خائن پر ضمان نہیں ہوتی اور نہ ہی غیر خائن مستودع پر ضمان ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ لوگوں کو ودلیعت رکھنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ اگر ہم مستودَع کو ضامن ٹھہرا دیں تو لوگ ہرگز ودلیعت قبول نہ کریں گے اور لوگوں کے مصالح تعطّل کا شکار ہو جائیں گے۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مستودَع کو یہ حق ہے کہ ودلیعت کی بذاتِ خود حفاظت کرے یا بذریعہ ایسے شخص کے جو اس کے عیال میں داخل ہے (یعنی جو شخص اسی گھر میں اس کے ساتھ سکونت پذیر ہے) کیونکہ ایک مسلمان امانت دار کی شان یہی ہے کہ وہ دوسرے کے مال کی بھی اسی طرح حفاظت کرے گا جس طرح اپنے ذاتی مال کی حفاظت کرتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ انسان عموماً ودلیعت کے مال کو اہل وعیال کے سپرد کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ خود ہر وقت گھر میں نہیں بیٹھ سکتا اور نہ یہ ممکن ہے کہ ودلیعت کا مال باہر جانے کی صورت میں اپنے ساتھ اٹھائے پھرے ان حالات میں صاحب ودلیعت

اس بات پر راضی ہوگا کہ افراد خانہ میں سے کسی کے سپرد کرے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مستودَع نے اگر ودیعت کو اہل و عیال کے علاوہ کسی غیر کی حفاظت میں دے دیا یا کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھدی تو تلف کی صورت میں ضامن ہوگا۔ کیونکہ مالک اس کی حفاظت پر تو راضی تھا لیکن دوسرے کی حفاظت پر راضی نہ تھا۔ اور امانت میں لوگوں کے ہاتھ مختلف ہوتے ہیں (بعض لوگ ودیعت کی حفاظت اپنے مال سے بڑھ کر کرتے ہیں اور بعض کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ لہٰذا ودیعت ہر ایک کے سپرد نہیں کی جاسکتی)

دوسری بات یہ ہے کہ ایک چیز اپنے جیسی چیز کو متضمن نہیں ہوا کرتی (کہ مالک نے اسے جو چیز بطور ودیعت دی ہے۔ مستودَع اسی چیز کو پھر بطور ودیعت دے دے۔ کیونکہ ایک چیز اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی بلکہ اپنے سے کمتر چیز کو متضمن ہوا کرتی ہے) جیسا کہ وکیل اپنی طرف سے دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا (یا مضارب کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ رأس المال کسی دوسرے کو مضاربت پر دے دے۔ اگر کہا جائے کہ غیر کو ودیعت کے طور پر نہیں دی بلکہ غیر کے مکان حفاظت میں محفوظ کر دی تو اس کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ) غیر کے مکان حفاظت میں محفوظ کرنا ہی ودیعت کا دوسرا نام ہے (تو جس طرح دوسرے کو ودیعت دینے کی صورت

میں ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح غیر کی حفاظت میں رکھنے سے بھی ضامن ہوگا) البتہ اگر کسی دوسرے کی جائے حفاظت کرائے پر لے لے تو ایسی صورت میں اپنی حفاظت میں ہی اس کی نگہبانی کرنے والا ہوگا۔ (اور تلف کی صورت میں ضامن نہ ہوگا)

امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اِلّا یہ کہ اس کے گھر میں آگ لگ جائے اور ودیعت کو پڑوسی کے سپرد کرے۔ یا کسی کشتی میں سوار ہو اور اسے اس کشتی کے ڈوبنے کا خدشہ ہو اور وہ مالِ ودیعت دوسری کشتی میں پھینک دے تو ایسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس حالت میں حفاظت کا یہی ایک طریقہ متعیّن تھا۔ لہٰذا مالک بھی اس پر راضی ہوگا اور اس سلسلے میں مستودَع کی تصدیق بیّنہ کے بغیر نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ ایسی ضرورت کا دعویٰ کر رہا ہے جو ضمان کو ساقط کرنے والی ہے حالانکہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب متحقق ہو چکا ہے (یعنی مالِ ودیعت کا دوسرے کے سپرد کرنا) جیسا کہ مستودَع یہ دعویٰ کرے کہ مالک نے اس امر کی اجازت دی تھی (کہ دوسرے کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔ تو جس طرح ایسے دعوے میں بیّنہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح گھر کو آگ لگنے اور کشتی کے ڈوبنے کے خدشے کی صورت میں بھی بیّنہ ضروری ہوگی کہ واقعی ایسا ہوا تھا جس کی بناء پر ودیعت دوسرے کے سپرد کی گئی)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مالک نے مستودَع سے

ودیعت کی واپسی کا مطالبہ کیا لیکن مستودع نے دینے سے انکار کیا حالانکہ وہ آسانی سے واپس کر سکتا تھا تو مستودَع اس کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ انکار کی صورت میں وہ تعدّی اور زیادتی کرنے والا شمار ہوگا (اور تعدی ظلم ہے جو موجب ضمان ہے) اور ضمان اس لیے واجب ہوگی کہ جب مالک نے مستودَع سے ودیعت کی واپسی کا مطالبہ کیا تو واضح ہوگیا کہ مالک اب مالِ ودیعت کو مستودَع کے پاس روکے رہنے پر رضامند نہیں۔ تو ایسی صورت میں ودیعت کو روک لینا ظلم کے مترادف ہے لہٰذا اس کا ضامن ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مستودَع نے مالِ ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ اس طرح ملا دیا کہ اب امتیاز ممکن نہیں۔ تو مستودَع ضامن ہوگا (یعنی اس ودیعت کا تاوان ادا کرے) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ودیعت رکھنے والے کے لیے اب کوئی سبیل نہ ہوگی کہ اپنی عین ودیعت واپس لے سکے۔ صاحبینؒ کہتے ہیں اگر مستودَع نے ودیعت کو اسی جنس کے ساتھ ملایا ہے تو مالک کو اختیار ہے چاہے تو اس سے تاوان لے یا چاہے تو اس جنس میں اس کے ساتھ شرکت کرلے۔ مثلاً وہ سفید دراہم کو سفید دراہم سے ملادے یا سیاہ دراہم کو سیاہ دراہم کے ساتھ یا گندم کو گندم کے ساتھ اور جَو کو جَو کے ساتھ مخلوط کر دے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودِع کے لیے اپنے عین حق کی وصولی

صورۃً ممکن نہیں رہی البتہ معنوی طور پر ممکن ہے کہ مستودع کے ساتھ تقسیم کرے۔ مالِ ودیعت کو اپنی ملک کے ساتھ ملانے کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختلاط ودیعت کے لیے ایک جہت سے اتلاف ہے (یعنی صورۃً) اور دوسری جہت سے اعدام نہیں ہے (یعنی معنًی) تو مالک دو صورتوں میں سے جو چاہے اختیار کرے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مالِ ودیعت کا اپنی ملک سے اختلاط ہر جہت سے اتلاف کے مترادف ہے کیونکہ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے مالک ودیعت کو اپنا عین مال وصول کرنا متعذر ہے اور تقسیم کوئی قابلِ اعتبار چیز نہیں اگر مالک شرکت کے بعد تقسیم کرے کیونکہ تقسیم تو شرکت کے لوازم میں سے ہے تو یہ کیسے ممکن ہوگا کہ تقسیم خود شرکت کو لازم کرنے والی چیز بن جائے۔

ائمہ کرام کے اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر مالک نے خلط کرنے والے کو بری کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوط کی تقسیم کی کوئی سبیل نہ ہوگی۔ کیونکہ امام کے نزدیک ضمان وصول کرنے کے علاوہ مالک کا اس پر کوئی اور حق نہ تھا حالانکہ بری کر دینے سے وہ ضمان ساقط ہوگیا ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک بری کر دینے سے صرف تاوان کا اختیار جاتا رہا۔ لیکن مالِ مخلوط میں شرکت متعین ہوگی۔

اگر تل کا تیل روغنِ زیتون سے ملا دیا جائے یا کسی مائع چیز کو

اس کی غیر جنس سے مخلوط کر دیا جائے تو بالاتفاق مالک کا حق منقطع ہوگا اور ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس قسم کا اختلاط صورۃً اور معناً اتلاف کے برابر ہے اس لیے کہ اختلاف جنس کی وجہ سے تقسیم ممکن نہیں رہی۔

اسی طرح گندم کا جَو کے ساتھ ملانا بھی صحیح قول کے مطابق اسی حکم کے تحت داخل ہے (یعنی تاوان کا واجب ہونا) کیونکہ گندم اور جَو میں سے ہر ایک جنس میں عموماً دوسری جنس کے دانے ملے ہوتے ہیں تو عین ودیعت کو الگ کر لینا یا بانٹ لینا ممکن نہیں (لہذا مالک کا حق منقطع ہو جائے گا اور تاوان واجب ہوگا)

اگر کوئی مائع چیز اپنی ہی جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک کا حق منقطع ہو جائے گا اور تاوان واجب ہوگا جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے (کہ اس طرح کا اختلاط امام کے نزدیک من کل الوجوہ اتلاف ہے) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم تو زیادہ کے تابع کریں گے کیونکہ جو اجزا کے لحاظ سے غالب ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا (پس مخلوط چیز صاحب کثیر کی ہوگی اور صاحب قلیل تاوان دے گا)

امام محمدؒ کے نزدیک مالک مستودَع کے ساتھ ہر حال میں شریک ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک جنس کو اپنی ہی جنس پر غلبہ نہیں ہوا کرتا جیسا کہ کتاب الرضاع میں گزر چکا ہے (کہ جب دو

عورتوں کا دودھ ایک پیالے میں ڈال کر بچے کو پلا دیا جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس عورت کا دودھ زیادہ ہوگا اس سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دونوں عورتوں سے ثابت ہوگی) اس کی نظیر یہ ہے کہ دراہم کو پگھلا کر انہی قسم کے دراہم کے ساتھ ملا لیا جائے تو بھی ائمہ ثلاثہ کے درمیان اسی طرح اختلاف ہے جیسا کہ مائع ودلیعت کو اپنی جنس کے ساتھ ملانے کی صورت میں ہے کیونکہ پگھلانے سے دراہم بھی مائع چیز بن گئے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر مستودَع کے کسی فعل کے بغیر ودلیعت خود بخود اس کے مال سے مخلوط ہوگئی تو وہ مالکِ ودلیعت کا شریک بن جائے گا جیسا کہ دو تھیلیاں پھٹ جائیں (ایک میں مالِ ودلیعت ہوا اور دوسری میں مستودَع کا اپنا مال) اور ان میں بھری ہوئی چیز ایک دوسرے سے مل جائے تو مستودَع ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے کسی حرکت کا ارتکاب نہیں کیا۔ مودِع اور مودَع دونوں اس میں شریک ہو جائیں گے۔ یہ حکم ائمہ کرام کے درمیان بالاتفاق ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مودَع نے ودلیعت کا کچھ حصہ خرچ کر دیا۔ پھر جو کچھ خرچ کیا اس کا مثل لے کر مالِ ودلیعت میں شامل کر دیا تو پوری مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کا مال اپنے مال کے ساتھ مخلوط کر دیا۔ سو یہ اتلاف شمار ہوگا۔ اسی دلیل کی بنا پر جو مذکورہ بالا سطور میں بیان کی گئی ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر مستودَع ودیعت کے سلسلے میں کسی طرح کی تعدّی اور زیادتی سے کام لے۔ مثلاً ودیعت سواری کا جانور تھا اس نے سواری کر لی۔ یا مالِ ودیعت کپڑا تھا اس نے پہن لیا یا غلام تھا اس نے اس سے خدمت لے لی یا ودیعت کو کسی اور کے پاس ودیعت رکھ دیا۔ لیکن پھر اپنی تعدّی کا ازالہ کر لیا۔ یعنی پھر اس چیز کو اپنی ضمان میں لے لیا تو اس کے ذمہ سے ضمان ساقط ہو گا (یعنی امانت میں جو خیانت کی تھی اسے ترک کر دیا اور وہ چیز صحیح وسالم اس کی امانت میں رہی تو خیانت کی بناء پر جو ضمان لازم آیا تھا اس سے بری ہو گا)

امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ ضمانت سے بری نہ ہو گا کیونکہ جب مستودَع پر بوجہ تعدّی ضمان لازم ہوا عقدِ ودیعت ختم ہو چکا تھا کیونکہ ایک ہی شخص ضامن وامین نہیں ہو سکتا تو وہ ضمانت سے اسی صورت بری ہو گا جب کہ ودیعت مالک کو واپس کر دے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا ودیعت ہونا اور حفاظت کا حکم ابھی باقی ہے۔ کیونکہ مالکِ ودیعت کی طرف سے وہ حکم مطلق تھا۔ (یعنی تعدّی سے پہلے ہو یا بعد میں) تعدّی کی وجہ سے امانت کا حکم اٹھ جانا اس ضرورت کی بناء پر تھا کہ اس کی نقیض ثابت ہو گئی۔ (یعنی ضامن ہونا ثابت ہو گیا) لہٰذا جب یہ نقیض (یعنی تعدّی اور خیانت) دور ہو گئی تو عقدِ امانت کا حکم عود کر آیا جیسا کہ کسی

شخص کو اس ودلیعت کی حفاظت ونگہبانی کے لیے ایک ماہ کے لیے نوکر رکھا۔ مگر اس شخص نے مہینہ میں چند روز حفاظت چھوڑ دی۔ لیکن مہینے کے باقی دنوں میں حفاظت کے فرائض سرانجام دیتا رہا تو یہ حفاظت ہی شمار ہو گی پس واپس کرنا مالک کے نائب کے پاس ہو گا (یعنی مستودع خود مالکِ ودلیعت کا نائب ہے تو گویا اس کے پاس واپس کرنا مالک کے پاس واپس کرنے کے مترادف ہے حاصل یہ ہوا کہ امین نے جب تعدی سے کام لیا تو وہ امین نہ رہا۔ بلکہ ضامن ہو گیا۔ اور ضمانت اس وقت زائل ہو گی جب امانت مالک کو یا اس کے نائب کو واپس دے اور اس صورت میں مستودع خود ہی نائب بھی ہے لہٰذا جب اس نے تعدی ترک کرتے ہوئے امانت کو اپنی حفاظت میں لے لیا تو گویا نائب مالک کے پاس واپس کر دیا اور نائب مالک کی طرف واپسی گویا مالک کی طرف واپسی ہے لہٰذا امانت کی حیثیت عود کر آئی کی جو شرط امام شافعیؒ نے عائد کی تھی وہ پوری ہو گئی اس لیے اب ضمان ساقط کرنے میں کوئی چیز مانع نہ رہی)۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مالک نے ودلیعت کا مطالبہ کیا لیکن مستودع نے انکار کیا کہ میرے پاس کوئی چیز بطور ودلیعت نہیں تو وہ ضامن ہو گا۔ کیونکہ جب مالک نے اس سے واپسی کا مطالبہ کیا تو واضح ہو گیا کہ مالک نے اسے حفاظت کے فرائض سرانجام

دینے سے معزول کردیا ہے اس کے بعد وہ ودلیعت کو روک رکھنے
کی بناء پر غاصب قرار دیا جائے گا۔ اور اس کے واپس دینے سے
انکار کرنے والا۔ لہٰذا مستودَع اس کا ضامن ہوگا۔ اگر وہ انکار کے
بعد امانت کا اعتراف بھی کر لے تو بھی ضمان سے بَری نہ ہوگا۔ کیونکہ
اس کے انکار کی بناء پر عقدِ امانت مرتفع ہو چکا ہے۔ کیونکہ مالک
کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کرنا بھی اس عقد کو رفع کرنے کے ہم معنی
ہے۔ اور مودَع کی طرف سے انکار کرنا بھی فسخ کی حیثیت رکھتا ہے
جیساکہ مؤکل کی موجودگی میں وکیل کا وکالت سے انکار فسخ وکالت
ہوتا ہے یا بائع اور مشتری میں کسی ایک کا بیع سے انکار کرنا فسخ
بیع کا سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح مستودَع کا انکار فسخ عقد ہوگا) تو عقد ودیعت
کا رفع ہونا دونوں جانبوں سے مکمل ہوگیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ودلیعت کے سلسلے میں مستودَع کو اختیار
ہوتا ہے کہ وہ مستودِع کی موجودگی میں اپنے آپ کو جب چاہے
معزول کر دے جس طرح کہ وکیل مؤکل کی موجودگی میں اپنے آپ
کو وکالت سے معزول کر سکتا ہے پس جب عقدِ ودلیعت مرتفع ہو
گیا تو تجدید کے بغیر عود نہ کرے گا (لہٰذا اگر اس نے ودلیعت کا
اقرار بھی کر لیا تو امین نہ ہوگا) کیونکہ مالک کے نائب کو واپس کرنا
نہیں پایا گیا (مستودَع تو اپنے انکار کی بناء پر نائب نہیں رہا)
بخلاف مسئلۂ سابق کے جہاں مستودَع نے مخالفت کے بعد پھر

موافقت اختیار کی تھی۔ (مثلاً مستودع کے پاس کپڑا بطور ودیعت ہے جب تک وہ حفاظت کرتا ہے گا یہ موافقت کی حالت ہوگی لیکن اگر اسے پہننا شروع کر دے تو یہ خیانت و مخالفت ہے۔ لیکن ابھی تک مالک نے عقد ودیعت نہیں توڑا اور نہ مستودع نے فسخ کیا تو ابھی تک مالک کی طرف سے نائب ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر مخالفت ترک کر کے پھر موافقت اختیار کرے تو امین اور مستودع ہی ہوگا۔ لیکن مسئلہ زیر بحث میں انکار کی بنا پر مستودع کی حیثیت سے معزول ہو چکا ہے حتیٰ کہ اب اقرار کرنے سے بھی بطور مستودع باقی نہ ہوگا)

اگر مستودع نے مالک کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے ودیعت سے انکار کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے (یعنی ان کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک امانت سے انکار سبب ضمان ہے خواہ یہ انکار مالک کی موجودگی میں ہو یا غیر مالک کی موجودگی میں)

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول بھی امام ابو یوسفؒ کی تائید میں ہے کیونکہ مالک کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے انکار کرنا حفاظت کے قبیل سے ہے۔ اس لیے کہ یہ انکار طمع کرنے والوں کے طمع کے لیے قاطع کا حکم رکھتا ہے (لہٰذا اس کا انکار اس کی حیثیت کو کمزور کرنے کی بجائے امانت کی حفاظت کے استحکام کا سبب ثابت

ہورہا ہے)۔

دوسری بات یہ ہے کہ مستودَع مالک کی موجودگی یا اس کی طرف سے مطالبے کے بغیر اپنے آپ کو معزول نہیں کر سکتا۔ لہٰذا عقدِ امانت بدستور قائم رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ انکار مالک کی موجودگی میں ہو (تو وہ فسخ کہلاتا ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مستودَع ودیعت کو ساتھ لے کر سفر کر سکتا ہے۔ اگرچہ ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس پر حمل و نقل کے مصارف ہوں اور اسے لانے لے جانے میں مشقت بھی برداشت کرنا پڑے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے۔ صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ اگر حمل و نقل کے مصارف اور مشقت کا سامنا ہو تو مستودَع ودیعت کو سفر میں ساتھ نہیں لے جا سکتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ساتھ لے جانا جائز نہیں خواہ مصارف و مشقت ہو یا نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کا حکم مطلق ہے (یعنی جو حکم مالکِ ودیعت کی طرف سے مستودَع کو دیا گیا ہے) اس میں کسی مخصوص جگہ یا مقام کی قید نہیں۔ راستے اور جنگل وغیرہ بھی حفاظت کی جگہ ہیں بشرطیکہ راستے پُر امن ہوں۔ لوٹ مار اور غارت گری کا خدشہ نہ ہو۔ اسی بنا پر باپ یا وصی کو صغیر کا مال لے کر سفر کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ودلیعت کو ساتھ لے جانے میں حمل ونقل پر مصارف آتے ہوں تو مالک کے ذمہ ودلیعت کی واپسی پر مصارف کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مالک ان اخراجات پر راضی نہیں ہوتا کہ بلا وجہ اخراجات کا بوجھ اس پر پڑے۔ لہٰذا اس قید کا اعتبار کیا جائے گا (حفاظت ایسے طور پر ہو کہ اس کے ذمہ اخراجات لازم نہ آئیں)

امام شافعیؒ حکم حفاظت سے مطلق حکم مراد نہیں لیتے بلکہ وہ اسے متعارف حفاظت سے متقید کرتے ہیں اور وہ شہروں میں حفاظت کرنا ہے جیسا کہ کسی شخص کو محافظت کے لیے اجرت پر رکھا جائے (تو وہ شخص اس شہر میں رہ کر ہی حفاظت کرتا ہے اس شے کو سفر میں اپنے ساتھ نہیں لے جا سکتا)۔

ہم ان دلائل کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ خرچ اس کی ملکیت میں اس بناء پر لازم آیا کہ مستودع نے مالک کے حکم حفاظت کی پوری پوری تعمیل کی (حتیٰ کہ سفر کی حالت میں بھی وہ ودلیعت کی حفاظت سے غافل نہ رہا) لہٰذا تھوڑا بہت خرچ نظر انداز کر دیا جاتا ہے (یہ صاحبینؒ کی دلیل کا جواب تھا۔ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے) حفاظت کے لیے امر معتاد اور متعارف یہ ہے کہ وہ شہر میں رہیں نہ یہ کہ حفاظت صرف شہر میں ہونا معتاد ہے۔ کیونکہ جو شخص جنگل میں سکونت پذیر ہوتا ہے وہ جنگل میں ہی اپنے مال کی

حفاظت کرتا ہے۔ البتہ اجرت پر حفاظت کرانے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ عقدِ معاوضہ ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس چیز کو اسی جگہ سپرد کیا جائے جہاں معاملہ طے پایا تھا۔

اگر مودِع نے اسے ودلیعت کے باہر لے جانے سے روک دیا ممانعت کے باوجود وہ سفر پہ لے گیا تو ضامن ہوگا اس لیے کہ حفاظت کے سلسلے میں باہر نہ لے جانے کی قید فوائد کی حامل ہے۔ کیونکہ شہر کے اندر کما حقہٗ حفاظت کے فرائض سرانجام دیے جا سکتے ہیں لہٰذا قید لگانا صحیح ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس ودلیعت رکھی۔ پس ان میں سے ایک شخص مستودَع کے پاس آیا کہ مجھے میرا حصّہ دے دو۔ امام ابوحنیفہؒ کے ارشاد کے مطابق مستودَع اس کو اس کا حصّہ نہیں دے گا جب تک کہ دوسرا ساتھی بھی موجود نہ ہو۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مستودَع اسی شخص کا حصہ دے سکتا ہے۔

الجامع الصغیر میں ہے کہ تین شخصوں نے ایک شخص کے پاس ہزار درہم بطور ودلیعت رکھے۔ ان میں سے دو شخص غائب ہو گئے تو تیسرے حاضر شخص کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنا حصہ لے سکے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہ اپنا حصّہ لے سکتا ہے۔ یہ اختلاف مکیلی اور موزونی اشیاء میں ہے (ان کے علاوہ دیگر اشیاء میں بالاتفاق اسے اپنا حصّہ لینے کا حق نہ ہوگا) اور قدوری میں مذکور

مسئلے سے بھی یہی مراد ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مستودَع سے صرف اپنے حصے کا مطالبہ کیا ہے۔ تو مستودَع کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس کا حصّہ دے دے جیسا کہ مشترک قرضہ میں ہوتا ہے۔ (مثلاً دو شخصوں نے ایک مشترک غلام فروخت کیا۔ پھر دونوں میں سے جو شخص حاضر ہے وہ مدیون سے اپنے حصّے کا مطالبہ کر سکتا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے صرف اسی قدر حصے کا مطالبہ کیا ہے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا اور وہ نصف حصّہ ہے۔ اسی لیے مودِع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس سے اپنا حصہ واپس لے لے۔ اسی طرح مودَع کو بھی حکم دیا جائے گا کہ وہ اس کا حصہ واپس کر دے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجود شخص نے گویا غائب کے حصّے کے واپس کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ صرف ایسے حصّے کا مطالبہ کر رہا ہے جو مقسوم و ممیّز ہو۔ حالانکہ اس کا حق غیر مقسوم میں ہے (کیونکہ ودیعت ابھی تک مشترک ہے اور اس کا حق غیر منقسم میں ہے حالانکہ وہ مقسوم کا مطالبہ کر رہا ہے) اور جو حصہ اس مشترک مال میں الگ اور تقسیم کردہ ہو وہ دونوں حصوں پر مشتمل ہے (یعنی ممکن ہے کہ وہ جدا کردہ حصّہ حاضر کا ہو یا ممکن ہے کہ غائب کا ہو) اور موجود ساتھی کا حق تقسیم کیے بغیر الگ اور ممتاز نہیں ہو سکتا۔ اور مودَع کو مشترک ودیعت کی تقسیم کا اختیار نہیں ہے۔ اسی لیے

مودَع کا موجود ساتھی کو اس کا حصّہ دینا بالاجماع تقسیم شمار نہیں ہوتا۔ بخلاف مشترک قرضہ کے کہ اس میں قرض خواہ اپنے حق کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے کیونکہ قرضوں کی ادائیگی امثال سے ہوا کرتی ہے (لہٰذا دینِ مشترکہ پر ودلیعتِ مشترکہ کے مطالبے کو قیاس کرنا درست نہیں) اور صاحبین رح کا یہ کہنا کہ مودِع کا یہ حق ہے کہ وہ اپنا حصہ لے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مودَع کو بھی دینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص کے ہزار درہم کسی کے پاس ودلیعت ہوں اور اس پر کسی دوسرے کا ایک ہزار قرض ہو تو اس کے قرضخواہ کو اختیار ہے کہ جہاں اس کا مال پائے لے لے (یعنی مقروض ادائیگی میں حیل وحجت سے کام لے رہا ہے تو قرض خواہ کو حق ہے کہ وہ مقروض ہی سے نہیں بلکہ اس کے مودَع سے مقروض کی ودلیعت رکھی ہوئی رقم بھی لے سکتا ہے) لیکن مودَع کو یہ اختیار نہیں کہ ودلیعت قرض خواہ کو دے دے۔

مسئلہ: امام قدوری رح نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے پاس ایسی چیز بطور ودلیعت رکھی جو قابل تقسیم ہے تو ایک مستودَع کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ساری چیز دوسرے کے سپرد کر دے۔ بلکہ وہ دونوں اس چیز کو تقسیم کر لیں اور ان میں سے ہر ایک نصف کی حفاظت کرے۔ اگر ودلیعت ناقابل تقسیم چیز ہو (مثلاً غلام، جانور یا کپڑا ہو) تو ایک مستودَع دوسرے کی اجازت

سے اس کی حفاظت کر سکتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے مثلاً ودیعت دو من گندم ہے تو دونوں بانٹ کر ایک ایک من لے لیں۔ اور نصف نصف کی حفاظت کریں۔ اگر ودیعت غلام ہو تو دونوں میں سے ایک مستودَع دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کر سکتا ہے) اور یہی حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو مرتہنوں اور دو خرید کے وکیلوں کا ہے جب کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کو سپرد کر دے (مثلاً زید نے دو شخصوں کے پاس ایسی چیز رہن رکھی جو قابل تقسیم ہے، ایک نے دوسرے کو یہ چیز سپرد کر دی تو وہ امام کے نزدیک نصف کا ضامن ہوگا یا ایک چیز کی خرید کے لیے زید نے دو شخصوں کو وکیل مقرر کیا اور دونوں کو ایسا مال دیا جو قابلِ تقسیم ہے۔ اگر ایک نے اپنا حصّہ بھی دوسرے کے سپرد کر دیا تو تلف ہونے کی صورت میں سپرد کرنے والا ضامن ہوگا)۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (یعنی ودیعت قابلِ تقسیم ہو یا نہ) ایک مستودَع دوسرے کی اجازت سے اپنی حفاظت میں لے سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مودِع دونوں کی امانت پر راضی ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ودیعت کو دوسرے کے سپرد کر دے اور اس کا ضامن نہ ہو جیسا کہ غیر منقسم ودیعت کی صورت میں ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودِع دونوں کی حفاظت پر راضی ہے،

لیکن اس بات پر راضی نہیں کہ دونوں میں سے ایک ہی پوری ودیعت
کی حفاظت کرے کیونکہ حفاظت کا فعل جب ایسی چیز کی طرف مضاف
ہو جو تجزی اور تقسیم کی صفت کو قبول کرتا ہے تو یہ جزء کو شامل ہوتا ہے
کل کو نہیں ہوتا لہٰذا اپنا حصہ دوسرے کے سپرد کرنا مالک کی رضامندی
کے بغیر ہوگا اس لیے سپرد کرنے والا ضامن ہوگا اور قابض ضامن نہ ہوگا کیونکہ امامؒ کے
نزدیک مودَع کا مودَع ضامن نہیں ہو سکتا۔

یہ حکم اس ودیعت سے مختلف ہے جو قابلِ انقسام نہیں کہ اس
میں دوسرے کو سپرد کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ مالک نے جب یہ
چیز بطورِ امانت دونوں کے سپرد کی تو یہ ظاہر ہے کہ رات اور دن کے
تمام لمحات میں دونوں کا اکٹھا رہنا ممکن نہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ
دونوں باری باری اس کی حفاظت کریں تو پتا چلا کہ مالک اس امر
پر راضی ہوتا ہے کہ کل ودیعت ایک ہی شخص کے سپرد کر دی جائے
(قابلِ قسمت اور غیر قابلِ قسمت ودیعت کا فرق واضح ہوگیا)۔

مسئلہ:۔ جب صاحبِ ودیعت نے مودَع سے کہا کہ ودیعت
کو عورت کے سپرد نہ کرنا۔ لیکن مودَع نے اپنی زوجہ کے سپرد کر
دی۔ تو ضامن نہ ہوگا (یعنی جب کہ اس چیز کو زوجہ کے سپرد کیے
بغیر کوئی چارۂ کار نہ ہو) اور الجامع الصغیر میں مذکور ہے جب صاحب
ودیعت نے مودَع کو اپنے اہل وعیال میں سے کسی کے سپرد کرنے
کی ممانعت کر دی لیکن مودَع نے اپنے گھر والوں میں سے ایسے

شخص کے حوالے کی جس کے دیے بغیر کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ مثلاً ودیعت چوپایہ ہو اور صاحب ودیعت اسے غلام کو دینے سے ممانعت کردے (حالانکہ غلام کو دیے بغیر چارۂ کار نہیں کہ وہی اسے پانی پلانے لے جاتا ہے۔ وہ اسے کھیتوں میں چرانے اور چارہ کاٹنے کے لیے لے جاتا ہے) یا ودیعت کوئی ایسی چیز ہو جس کی حفاظت عورتوں کے ہاتھ سے ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن اسے اپنی زوجہ کے سپرد کرنے سے ممانعت کردی (تو ایسی صورت میں مودَع صاحب ودیعت کے حکم کے خلاف عمل کرنے پر بھی ضامن نہ ہوگا یہی تفصیل قدوری کی روایت کا محمول بھی ہے (یعنی اگر زوجہ کو دیے بغیر چارۂ کار نہ ہو تو سپرد کرنے سے ضامن نہ ہوگا) کیونکہ مودَع اگر مودِع کی اس شرط کی حفاظت و نگہداشت کرے تو ودیعت کے بارے میں حفاظت کا عمل پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا پس یہ شرط اگر مودِع کے لیے مفید بھی ہو تو بھی لغو جائے گی۔ ہاں اگر مودَع کو اس کے سپرد کیے بغیر چارۂ کار ہو تو سپرد داری کی صورت میں ضامن ہوگا۔ کیونکہ یہ شرط مفید ہے اس لیے کہ انسان کے اہل و عیال میں ایسے افراد بھی ہوتے ہیں جن پر مال کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور صورت حال یہ ہے کہ شرط کی رعایت کرتے ہوئے بھی حفاظت کا عمل ممکن ہے۔ لہٰذا اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر صاحب ودلیعت نے مودَع سے کہا کہ تم ودلیعت کی حفاظت اس کمرے میں کرو۔ مودَع نے اسی گھر کے دوسرے کمرے میں حفاظت کی تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ شرط غیر مفید ہے۔ اس لیے کہ ایک ہی گھر کے دو کمرے حفاظت کے لحاظ سے متفاوت نہیں ہوا کرتے۔

اگر مودَع اسے دوسرے مکان میں لے جائے تو ضامن ہوگا کیونکہ دو گھر حفاظت کے لحاظ سے متفاوت ہوسکتے ہیں پس شرط مفید ہوگی اور تقیید درست ہوگی۔

اگر ایک ہی گھر کے دو کمروں میں بھی تفاوُت ظاہر ہو اس طرح کہ وہ مکان جس میں یہ دو کمرے ہیں بہت بڑا ہے اور جس کمرے میں اسے حفاظت سے منع کیا ہے اس میں ظاہری طور پر کوئی عیب اور نقص ہے تو صاحب ودلیعت کا شرط لگانا صحیح ہوگا (لہٰذا ودلیعت کے ضیاع کی صورت میں مودَع ضامن ہوگا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ا نے ب کے پاس ودلیعت رکھی۔ ب نے وہی چیز ج کے پاس ودلیعت رکھ دی۔ اور ج کے پاس وہ چیز تلف ہوگئی تو ا کو اختیار ہے کہ وہ ب سے تاوان لے لیکن ا کو ج سے تاوان لینے کا اختیار نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ وہ ب یا ج جس سے چاہے تاوان لے سکتا ہے۔ اگر ا نے ب سے

تاوان لے لیا تو ب تاوان کے سلسلے میں ج سے رجوع نہیں کر سکتا۔
اگر ا نے ج سے تاوان وصول کیا تو ج تاوان کی واپسی کے لیے
ب سے رجوع کرے گا۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ج نے یہ مال ایسے شخص سے لیا ہے
جو خود ضامن ہے پس یہ بھی ضامن ہوگا جس طرح کہ غاصب کا
مودَع ضامن ہوتا ہے (یعنی کوئی شے چھین کر کسی کے پاس امانت
رکھ دی تو غاصب کی طرح امین بھی ضامن ہوتا ہے) اس کی وجہ یہ
ہے کہ مالکِ ودلیعت پہلے مودَع کے علاوہ کسی اور شخص کی امانت
پر راضی نہیں۔ لہٰذا مودَع اول اس مال کو دوسرے کے سپرد کرنے
کی صورت میں تعدّی اور زیادتی کرنے والا ہوگا اور دوسرا مودَع
اس پر قبضہ کرنے کی صورت میں تعدّی کرنے والا ہوگا لہٰذا مالک
کو دونوں سے تاوان لینے کا اختیار ہوگا۔ البتہ اتنی بات ہے کہ
اگر اس نے مودَع اوّل سے تاوان لے لیا تو مودَع اول تاوان
کی واپسی کے لیے مودَع دوم کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ کیونکہ
مودَع اوّل اس مال کا تاوان ادا کرنے سے مالک بن گیا۔ پس
ظاہر ہوا کہ مودع اول نے اپنا ذاتی مملوک مال مودَع ثانی کے پاس
بطور ودیعت رکھا ہے۔ پس وہ اپنے مودَع سے تاوان نہیں
لے سکتا۔

اگر مالک نے مودَع ثانی سے تاوان وصول کر لیا تو وہ مودَع

اوّل کی طرف واپسی کے لیے رجوع کرے گا۔ کیونکہ مودَع ثانی تو مودِع اوّل کے لیے کام کر رہا تھا لہٰذا جو تاوان اس پر لاحق ہوگا اُسے مودِع اوّل سے واپس لے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودَع ثانی نے ایسے شخص کے ہاتھ سے مال اپنے قبضہ میں لیا ہے جسے ابھی تک امین کی حیثیت حاصل ہے۔ کیونکہ مودع اوّل دوسرے کو صرف دینے سے ضامن نہیں ہوتا جب تک کہ اس سے جُدا اور الگ نہ ہو۔ اس لیے کہ جب تک مودَع اوّل اس سے جُدا نہیں ہوتا اس کی حفاظت اور رائے موجود ہوتی ہے تو ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے تعدّی اور زیادتی نہ پائی گئی۔ لیکن جب مودَع اوّل مودَع ثانی سے جدا ہوگیا تو اس نے وہ حفاظت ترک کر دی جس کا اس نے التزام کیا تھا۔ لہٰذا مودع اوّل ترکِ حفظ کی بنا پر ضامن ہوگا اور مودَع ثانی برابر اپنی حالت پر قائم ہے اور اس کی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہیں پائی گئی جس کی بناء پر اسے تعدّی کا مرتکب قرار دیا جائے لہٰذا وہ ضامن نہ ہوگا۔ جیسا کہ تیز ہوا کسی دوسرے کا کپڑا اٹھا کر اس کی گود میں ڈال دے تو یہ بدوں تعدّی ضامن نہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص کے پاس ہزار درہم ہیں۔ پس دو شخصوں نے ان دراہم کا دعویٰ کیا۔ ان میں

سے ہر ایک یہی کہتا ہے کہ یہ درا ہم میرے ہیں اور میں نے ہی اس شخص کے پاس بطورِ ودیعت رکھے ہیں۔ قابض نے دونوں کے لیے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ تو یہ ہزار درہم دونوں دعویٰ کرنے والوں میں مشترک ہوں گے۔ اور قابض پر ایک ہزار دیگر درہم بھی واجب ہوں گے جو دونوں میں مشترک ہوں گے (یعنی ہر مدعی کا ہزار ہزار پورا ہو جائے گا)۔

اس حکم کی تشریح یہ ہے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کا دعویٰ صحیح ہے (اور قابلِ سماعت ہے) کیونکہ ہر ایک کے دعوے میں احتمالِ صدق موجود ہے۔ اور مدعا علیہ منکر ہے تو حدیثِ مشہور کی بناء پر ہر مدعی کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ مدعا علیہ سے قسم لے (حدیث سے مراد یہ روایت ہے کہ بیّنہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور یمین منکر پر لازم ہوتی ہے)۔ قاضی ہر ایک کے حق کے لیے الگ الگ قسم لے گا کیونکہ دونوں مدعیوں کا حق الگ الگ ہے۔ اور قاضی کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے ابتداء کرے۔ کیونکہ دونوں کو بیک وقت اکٹھا کرنا ممکن نہیں۔ اور کسی ایک کے لیے کوئی سببِ ترجیح بھی موجود نہیں۔

اگر مدعا علیہ سے قسم لینے کے سلسلے میں دونوں باہم تنازعہ کریں کہ پہلے میرے حق کے لیے قسم لی جائے تو قاضی ان میں قرعہ ڈالے تاکہ ان کے دل خوش ہو جائیں اور قاضی پر بھی کسی ایک

جانب میلان کرنے کا الزام عائد نہ ہو سکے۔

اگر مدّعا علیہ نے ایک مدّعی کے بارے میں قسم کھالی کہ اس کا مجھ پر کوئی حق نہیں۔ تو وہ پھر دوسرے مدّعی کے حق کے لیے قسم کھائے گا۔ اگر مدّعا علیہ نے دونوں کے لیے قسم کھالی تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مدعا علیہ کے خلاف کوئی حجّت یا ثبوت نہیں مل سکا۔

اگر پہلے مدّعی کے لیے قسم کھانے کے بعد دوسرے مدّعی کے لیے قسم کھانے سے انکار کردے تو مدّعی ثانی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مدّعا علیہ کا قسم سے انکار حجت کا درجہ رکھتا ہے۔

اگر مدّعا علیہ نے پہلے مدّعی کے حق میں قسم کھانے سے انکار کیا۔ تو اسے دوسرے مدّعی کے لیے حلف دلایا جائے گا اور مدّعی اول کے لیے قسم سے انکار پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب مدعا علیہ ایک شخص کے حق کا اعتراف کرلے تو جس شخص کے حق میں اعتراف کیا گیا ہے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اقرار بذاتِ خود ایسی حجت ہے جو حقوق کو واجب اور لازم کرنے کے لیے کافی ہے تو اقرار کرنے کے ساتھ ہی فیصلہ دے دیا جائے گا (اور دوسرے کے لیے حلف لینے کا انتظار نہیں کیا جائے گا)

باقی رہا قسم سے انکار کرنا تو یہ بذاتِ خود موجب نہیں ہوتا

بلکہ مجلس قضا میں انکار حجت بن جاتا ہے۔ لہذا فیصلے کو موٴخر کرنا جائز ہوگا کہ مدعا علیہ دوسرے مدعی کے لیے بھی قسم کھالے تاکہ فیصلے کی صحیح تصویر سامنے آجائے۔

اگر مدعا علیہ نے دوسرے مدعی کے لیے بھی حلف سے انکار کیا تو ہزار کا دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف کرکے فیصلہ کردیا جائے گا۔ جیسا کہ الجامع الصغیر میں مذکور ہے کیونکہ دونوں مدعی ثبوت اور حجت کے لحاظ سے مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ جیسا کہ دونوں مدعی اگر اپنے اپنے دعوے پر شہادت قائم کردیتے (تو وہ چیز دونوں میں برابر تقسیم ہوجاتی)۔

اور یہ قابض شخص مزید اور ایک ہزار کا ضامن ہوگا جو ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ اس لیے کہ مدعی نے ہر ایک کے لیے اپنے اوپر حق واجب کرلیا ہے یا تو اپنی طرف سے ایثار سے کام لیتے ہوئے (یعنی قسم سے انکار کرنا گویا اس حق کی مدعی کے لیے ایثار و سخاوت ہے) یا اقرار کی بناء پر حق کو اپنے اوپر واجب کرلیا ہے۔ یہ اقرار یا ایثار اس کے حق میں حجت کا درجہ رکھتا ہے۔ اور ان دونوں مدعیوں کو ایک ہزار دینے کی بناء پر وہ صرف نصف حق ادا کرنے والا ہوا بذریعہ دوسرے کے نصف حق کے (کیونکہ قسم سے انکار کی بناء پر ہر ایک کے لیے ایک ہزار مسلّم ہوگیا) لہذا اس نصف حق کا ضامن ہوگا (جو اس نے ایک کا دوسرے کو دیا ہے)۔

جب مدّعا علیہ نے مدعی اول کے لیے قسم سے انکار کردیا اور قاضی نے مدعی اول کے حق میں فیصلہ دے دیا تو اس صورت میں امام بزدویؒ نے الجامع الصغیر کی شرح میں بیان کیا ہے کہ مدّعا علیہ سے مدّعی ثانی کے لیے قسم لی جائے گی۔ اگر مدّعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو ایک ہزار درہم میں دونوں کے اشتراک کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی اوّل کے حق میں فیصلہ دینا مدّعی ثانی کے حق کو باطل نہیں کرتا بلکہ صرف اس قدر ہوتا ہے کہ قاضی یا تو اپنی رائے سے یا قرعہ کی بناء پر مدّعی اوّل کو دوسرے پر مقدم کرتا ہے اور یہ تمام امور مدعی ثانی کے حق کو باطل نہیں کر سکتے۔

امام خصّافؒ نے ذکر کیا ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی اول کے حق میں نافذ ہو گا۔ امام خصافؒ نے مسئلے کی صورت دراہم کی بجائے غلام کی شکل میں فرض کی ہے (کہ دونوں مدعی ایک ہی غلام کے بارے میں دعویٰ کرتے ہیں اور قاضی نے جب ایک مدعی کے حق میں انکارِ قسم کی بناء پر فیصلہ دے دیا تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہو گا اور دوسرے کے لیے قسم لینے تک فیصلہ میں انتظار نہیں کیا جائے گا۔)

قاضی کا حکم اس لیے نافذ ہو گا کہ یہ فیصلہ ایسے موقع و محل میں جاری ہو رہا ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے یعنی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور اس بارے میں فقہاء آپس میں اختلاف رکھتے ہیں۔ کیونکہ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ قاضی مدعی اوّل کے لیے فیصلہ کردے اور

دوسرے مدعی کے لیے قسم لینے تک انتظار نہ کرے۔ کیونکہ مدعی اول کے لیے قسم سے انکار کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے مدعی اوّل کے حق کو تسلیم کرتے ہوئے اقرار کر لیا ہے۔ فیصلے کے بعد قاضی مدعی ثانی کے لیے اس طرح قسم نہ لے کہ مدعی ثانی مدّعا علیہ سے مخاطب ہو کر کہے تو قسم کھا کہ یہ غلام میرا نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مدّعا علیہ کے انکار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ جب کہ وہ غلام مدعی اوّل کا ہو چکا ہے (یعنی قسم میں صرف اس قدر کہہ دینا کہ یہ غلام مدّعی ثانی کا نہیں بے فائدہ ہے۔ کیونکہ مدعا علیہ اگر قسم سے انکار بھی کرے تب بھی غلام مدعی ثانی کو نہیں مل سکتا۔ کیونکہ اس کا فیصلہ مدعی اوّل کے لیے کیا جا چکا ہے۔ بلکہ قسم میں غلام کے ساتھ قیمت کا ذکر بھی ضروری ہے کہ نہ تو یہ غلام مدّعی ثانی کا ہے اور نہ اس غلام کی قیمت۔ (کذا فی حاشیۃ الہدایہ وعین الہدایہ)

کیا اس سے اس طرح قسم لی جائے واللہ اس مدعی کا تمھارے ذمے یہ غلام نہیں نہ اس کی قیمت جو اس قدر ہے اور اس سے کم نہیں۔ امام خصّاف فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک تو قسم لینا ہی مناسب ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے (کہ وہ مدعی ثانی کے لیے حلف کے قائل نہیں) اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ مستودع جب کسی دوسرے شخص کے لیے ودیعت کا اقرار کر لے حالانکہ وہ ودیعت قاضی کے فیصلے کے مطابق کسی دوسرے کو دی جا چکی ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک

مستودَع مقرلہٗ کے لیے ضامن ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ ایک فرع کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس مسئلۂ ودیعت کی جس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان ضمان کے عدم وجوب اور وجوب میں اختلاف ہے اس کی تفصیل میں کچھ طوالت ہوگئی ہے۔ (مسئلے کا حاصل یہ تھا کہ جب مستودَع یعنی مدعا علیہ سے دوسرے مدّعی کے لیے قسم لی گئی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ انکار ایک لحاظ سے اس امر کا اقرار ہے کہ یہ غلام اس مدعی کی ودیعت ہے۔ حالانکہ انکار کی بناء پر قاضی مدّعی اول کے لیے فیصلہ کرچکا ہے۔ تو مدعا علیہ نے مدعی ثانی کے لیے بھی ایک طرح سے ودیعت کا اقرار کرلیا لہٰذا مستودَع مدعی دوم کے لیے ضامن ہوگا یہ امام محمدؒ کا نظریہ ہے۔ اور اس سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ تجھ پر یہ غلام یا اس کی قیمت نہیں۔ تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو۔

مذکورہ صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا)

وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

كِتَابُ الْعَارِيَةِ

(عاریت کا بیان)

(العاریة والاعارة عاریت پر دینا۔ کسی چیز کا مانگے پر دینا۔ استعارہ مانگنا۔ معیر مانگنے سے دینے والا۔ مستعیر مانگنے والا۔ مستعار جو چیز مانگی جائے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ عاریت جائز ہے۔ اس لیے کہ یہ احسان کی ایک قسم ہے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حُنین کے سلسلے میں صفوان بن امیہ سے کچھ زرہیں بطور عاریت لیں۔

اصطلاح شرح میں عاریت سے مراد اپنے مال کے منافع کا کسی دوسرے کو بغیر کسی عوض کے مالک بنانا ہے۔ امام کرخیؒ فرمایا کرتے تھے کہ غیر کی ملک سے انتفاع کے مباح ہونے کو عاریت کہا جاتا ہے۔ کیونکہ لفظ اباحت سے عاریت کا انعقاد ہو جاتا ہے (مثلاً معیر یوں کہے کہ میں نے یہ چیز اتنے عرصہ کے لیے تیرے لیے مباح

کر دی تو یہ معاملہ عاریت کہلائے گا) اور اس میں مدت کا بیان کرنا بھی شرط نہیں ہے۔ حالانکہ مجہول مدّت کے لیے منافع کا مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا (تو یہ تملیک نہیں اباحت ہے) اور اس میں معیر کا منع کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے (یعنی معیر کے منع کرنے سے کہ اب اس چیز کو استعمال میں نہ لانا اعارۃً باطل ہو جاتا ہے۔ اگر اسے تملیک کی حیثیت حاصل ہوتی تو ہبہ اور اجارہ کی طرح نہی سے باطل نہ ہوتا۔) نیز مستعیر کو یہ اختیار بھی نہیں ہوتا کہ وہ عاریت پر لی ہوئی چیز کسی دوسرے کو کرائے پر دے سکے (لہٰذا ان چار دلائل سے ثابت ہوا کہ عاریت تملیک نہیں۔ بلکہ یہ غیر کی ملک سے حصولِ منفعت کی اباحت ہے)۔

ہم کہتے ہیں کہ لفظ عاریت اپنے وضعی معنوں کے لحاظ سے تملیک کے مفہوم کی خبر دیتا ہے۔ کیونکہ عاریت کا اشتقاق عریّہ سے ہے۔ جس کے معنی عطیہ و بخشش کے ہیں۔ اس وجہ سے عاریت کا انعقاد تملیک کے الفاظ سے ہو جاتا ہے اور منافع ایسی چیز ہیں جو عینی اشیاء کی طرح ملکیت کے قابل ہوتے ہیں۔

تملیک کی دو قسمیں ہیں۔ تملیک بالعوض اور تملیک بغیر العوض۔ اعیان ان دونوں قسموں کو قبول کرتے ہیں۔ اسی طرح منافع بھی دونوں قسموں کو قبول کریں گے۔ اعیان اور منافع کے درمیان وجہ جامع لوگوں کی حاجت و ضرورت کا پورا کرنا ہے۔ (یعنی ان دونوں میں اباحت و جواز کی علت لوگوں کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔

لہٰذا جس طرح اعیان کی تملیک بلاعوض درست ہے اسی طرح منافع کی تملیک بھی بلاعوض درست ہوگی)

لفظ اباحت سے عاریت کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنوں میں لیا گیا جیسا اجارہ میں ہوتا ہے۔ (کہ لفظ اباحت سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے) حالانکہ اجارہ تملیک منافع کا دوسرا نام ہے اور جہالت مدت کسی قسم کا جھگڑا یا خصومت پیدا کرنے والی چیز نہیں کیونکہ عاریت کوئی لازمی شے نہیں ہے لہٰذا جہالت مدت نقصان دہ نہ ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے عاریت میں ملک اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مستعار چیز پر قبضہ کر لیا جائے اور قبضہ کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مال مستعار سے نفع حاصل کیا جائے۔ اور انتفاع میں کسی قسم کی جہالت نہیں۔

رہی یہ بات کہ ممانعت مفید اور مؤثر ہوتی ہے کہ یہ مال مستعار سے انتفاع کی ممانعت ہے۔ لہٰذا اس کے بعد منافع اس کی ملک پر حاصل نہ کیے جائیں گے (یعنی جن منافع سے مالک نے ممانعت کی ہے ایسے منافع ہیں جن کی تملیک ابھی مستعیر کو حاصل نہیں ہوئی۔ اس تملیک سے قبل منافع سے ممانعت اس امر کی دلیل نہیں کہ عاریت میں منافع کی تملیک نہیں ہوتی۔)

اور مستعیر اس لیے اجارہ پر نہیں دے سکتا تاکہ مالک کو کوئی

خاص ضرر یا نقصان نہ پہنچے۔ اس کی تفصیل ان شاء اللہ ہم آئندہ اوراق میں بیان کریں گے۔ (کہ عقد اجارہ ایک لازم عقد ہے اور معیر نے اسے اس چیز کا مالک نہیں بنایا بلکہ منافع کا مالک بنایا ہے)

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور معیر کے قول أَعَرْتُكَ یعنی میں نے تجھے یہ چیز عاریت پر دی ہے سے عاریت صحیح ہو گی۔ کیونکہ یہ لفظ عاریت میں صریح ہے اور اسی طرح معیر کا أَطْعَمْتُكَ هٰذَا الْأَرْضَ میں نے یہ زمین تجھے دے دی تاکہ تو اس سے خورد و نوش کے مصارف پورے کرتا رہے) کہنا بھی عاریت ہے۔ کیونکہ یہ لفظ مجازاً عقدِ عاریت میں مستعمل ہے۔

مَنَحْتُكَ هٰذَا الثَّوْبَ وَحَمَلْتُكَ عَلٰى هٰذِهِ الدَّابَّةِ (میں نے نفع اٹھانے کے لیے یہ کپڑا تجھے دے دیا یا تجھے اس جانور پر سوار کیا) سے بھی عاریت صحیح ہو گی بشرطیکہ اس سے ہبہ مراد نہ ہو۔ کیونکہ حقیقت میں یہ لفظ یعنی منح اور حمل عین چیز کی تملیک کے لیے ہیں۔ اور جب ہبہ مراد نہ ہو گا تو تملیکِ منافع پر اس کو مجازاً محمول کیا جائے گا (عرف میں ایسا استعمال مروج ہے)۔

اگر کہا کہ میں نے غلام تجھے تیرے خدمت کے لیے دیا تو عاریت ہو گی۔ کیونکہ اسے غلام سے خدمت لینے کی اجازت دی جا رہی ہے۔ اگر کہا جائے میرا گھر تیرے لیے سُکنیٰ ہے تو عاریت ہو گی۔ اس لیے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اس گھر کی سکونت تیرے لیے ہے۔

اگر کہا کہ میرا گھر تیرے لیے عُمری سُکنیٰ ہے تو بھی عاریت صحیح ہو گی۔ کیونکہ اس شخص نے اپنے گھر کی سکونت اس کے لیے پوری عمر کے لیے کردی یعنی تو جب تک زندہ ہے تو اس گھر میں سکونت پذیر رہ سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا قول سُکنیٰ لَکَ (تیرے واسطے) کی تفسیر واقع ہوا ہے۔ کیونکہ اس قول میں جس طرح ہبہ کا احتمال ہے تملیک منافع کا احتمال بھی ہے تو کلام کے آخری لفظ یعنی سکنیٰ کی دلالت سے اسی معنی یعنی تملیک منافع پر محمول کیا جائے گا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ معیر کو اختیار حاصل ہے کہ جب چاہے عاریت سے رجوع کر لے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو چیز منافع حاصل کرنے کے لیے دی جاتی ہے اسے واپس کیا جاتا ہے اور جو چیز عاریت پر دی جائے اسے بھی واپس کیا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ منافع کی ملکیت آہستہ آہستہ اور تدریجاً حاصل ہوتی ہے۔ جس قدر کہ وہ منافع پیدا ہوتے رہیں گے (ساتھ ساتھ ملکیت پیدا ہوتی جائے گی لیکن جو منافع ابھی تک وجود میں نہیں آئے ان کے ساتھ قبضہ کا اتصال نہیں ہوا لہٰذا ان سے رجوع کرنا صحیح ہو گا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ عاریت ہمارے نزدیک امانت ہوتی ہے۔ اگر مستعیر کی طرف سے کسی زیادتی اور تعدی کے بغیر وہ چیز تلف ہو جائے تو مستعیر ضامن نہ ہو گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تلف کی صورت میں مستعیر ضامن ہو گا۔ کیونکہ اپنی ذات کے

لیے دوسرے کے مال پر قبضہ کر رکھا ہے حالانکہ مستعیر کا اس میں کوئی استحقاق نہیں۔ لہٰذا مستعیر اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کی اجازت صرف اس ضرورت کے پیش نظر ثابت ہے کہ مستعیر اس سے نفع حاصل کر سکے۔ لہٰذا اجازت کا ثمرہ اس ضرورت کے علاوہ کسی اور محل میں ظاہر نہ ہوگا۔ اسی بناء پر عاریت کی واپسی ضروری ہوا کرتی ہے اور یہ اس مستعار چیز کی طرح ہوگی جو خریدار کے پاس بھاؤ وغیرہ معلوم کرنے کے لیے ہو (اور تلف کی صورت میں خریدار ضامن ہوتا ہے)

ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ عاریت میں اپنے اوپر ضمانت لازم کرنے کا مفہوم نہیں پایا جاتا کیونکہ عاریت تو مفت میں منافع کی تملیک یا منافع کی اباحت کا نام ہے۔ اور قبضہ کرنے میں کسی قسم کی تعدی اور زیادتی نہیں۔ کیونکہ قبضہ کی تو مالک کی طرف سے اجازت ہوتی ہے۔ اجازت اگرچہ انتفاع کے لیے حاصل ہوئی ہے لیکن مستعیر نے انتفاع کے علاوہ کسی اور لحاظ سے اس پر قبضہ نہیں کیا جس کی وجہ سے اسے تعدی کا قبضہ کہا جائے (قبضہ کے علاوہ اگر وہ کوئی زیادتی کرے تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں)

اور مستعیر پر واپس کرنا اس لیے واجب ہے کہ واپس کرنے میں مشقت و مصارف ہیں جیسے کہ مستعار کا نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے (اگر مستعار غلام ہو۔ اسی طرح جب کہ مستعار شے سے مستعیر منافع حاصل کر چکا ہے تو اس پر واپسی بھی لازم ہے) یہ نہیں

کر واپسی اس کے قبضہ کے توڑنے کے لیے ہے۔ رہی وہ چیز جو بھاؤ معلوم کرنے کے لیے مشتری کے قبضہ میں ہو وہ عقد کی وجہ سے ضمانت میں ہو جاتی ہے (صرف قبضہ کی بناء پر قابلِ ضمان قرار نہیں دیا جاتا) کیونکہ کسی معاملے کی ابتداء کرنے کا حکم شریعت میں وہی ہے جو اس عقد کا حکم ہوتا ہے جیساکہ اس کی تفصیل اپنے موقع پر بیان کی جا چکی ہے یعنی اس کی تفصیل مبسوط کی کتاب الاجارات میں موجود ہے۔ (الحاصل جو چیز خرید کے لیے قبضہ میں لی گئی ہے وہ چیز صرف قبضہ کی وجہ سے قابلِ ضمان نہیں ہوتی جب تک کہ اس کی قیمت کا تعیّن نہ ہو۔ قیمت کے تعیّن کے بعد قبضہ سے عقد کا حکم شروع ہو جائے گا اور وہ چیز قابلِ ضمان ہو گی۔)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مستعیر کو اس امر کا اختیار نہیں کہ وہ مستعار چیز کو کرائے پر دے۔ اگر اس نے مستعار چیز کو کرائے پر دے دیا اور وہ چیز تلف ہو گئی تو مستعیر اس کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کا عاریت پر دینا کرائے پر دینے سے کم درجہ کی چیز ہے اور کوئی چیز ایسی چیز کو متضمن نہیں ہوا کرتی جو اس سے بڑھ کر اور بالا ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم عقدِ اجارہ کو صحیح تسلیم کریں تو زیادہ سے زیادہ یہی ممکن ہے کہ ہم اس عقد کو لازم ہونے کی حیثیت سے منعقد قرار دیں کیونکہ اجارہ تو لازم ہی ہوا کرتا ہے اور یہ لزوم

صرف معیر ہی کی طرف سے سونپ دینے سے حاصل ہو سکتا ہے (مستعیر کی طرف سے اس کا حصول نہیں ہو سکتا) کیونکہ اس کے لازم قرار دینے میں معیر پر زائد ضرر پیش آتا ہے۔ اس لیے کہ جب تک مدتِ اجارہ کا اختتام نہ ہو گا تب تک معیر کے لیے مستعار کے واپس لینے کا دروازہ مسدود ہے۔ لہذا ہم نے مستعیر کا عقدِ اجارہ باطل قرار دیا۔

اگر مستعیر نے مستعار چیز کو کرائے پر دے دیا تو متاجر کے سپرد کرنے کے وقت سے اس کا ضامن ہو گا (یعنی اگر وہ چیز متاجر کے پاس تلف ہو گئی تو سپردگی کے دن کی قیمت لگائی جائے گی) کیونکہ جب معاملہ اجارہ کو عاریت شامل ہی نہیں تو پھر بھی یہ کرایہ پر دے دینا معنوی لحاظ سے غصب قرار دیا جائے گا (اور غصب میں قیمت کا لحاظ وقتِ غصب سے کیا جاتا ہے)

اگر معیر چاہے تو متاجر سے ضمان وصول کرے کیونکہ متاجر نے اس چیز کو اپنی ذات کے لیے اس کے اصلی مالک کی اجازت کے بغیر اپنے قبضہ میں لے لیا۔

اگر معیر نے مستعیر سے ضمان وصول کر لیا تو مستعیر کو متاجر سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہو گا (جس کے ہاں وہ چیز تلف ہوئی ہے) کیونکہ ادائیگیِ ضمان کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ مستعیر نے اپنی ذاتی ملکیت کرایہ پر دی تھی۔

اگر مالک نے متاجر سے تاوان وصول کر لیا تو یہ متاجر اپنے

مواجر یعنی وہ شخص جو اس کو کرائے پر دینے والا ہے اور وہ مستعیر ہے) سے رجوع کرے گا۔ بشرطیکہ اسے یہ علم نہ ہو کہ یہ چیز مستعیر کے پاس بطور عاریت ہے تاکہ دھوکے کا ضرر و نقصان مستأجر کی ذات سے دور کر دیا جائے بخلاف اس صورت کے جب کہ مستأجر کو علم ہو کہ یہ چیز اس کے پاس مستعار ہے تو پھر مستأجر کو مستعیر سے رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں کسی قسم کا دھوکا نہیں۔

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا۔ مستعیر کو یہ اختیار ہے کہ وہ مستعار چیز کسی اور کو عاریت پر دے دے بشرطیکہ اس چیز میں استعمال کرنے والے کے اختلاف سے تغیر نہ پیدا ہوتا ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مستعیر کو یہ حق نہیں کہ وہ مستعار چیز دوسرے کو عاریت پر دے کیونکہ عاریت نام ہے مستعیر کے لیے منافع کے مباح کرنے کا جیسا کہ اسی باب کے ابتداء میں ذکر کیا گیا ہے اور وہ شخص جس کے لیے کوئی چیز مباح کی گئی ہو اسے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ کسی دوسرے کے لیے اس چیز کو مباح کر دے۔ عاریت کا اباحت ہونا اس بناء پر ہے کہ منافع دراصل قابلِ ملک نہیں ہوتے (کیونکہ عینی چیزیں قابلِ ملک ہوتی ہیں اوصاف واعراض قابلِ ملک نہیں ہوتیں) اس لیے کہ منافع تو معدوم ہیں۔ (یعنی بالفعل ان کا وجود نہیں) اور اجارہ میں ہم نے ان کو ضرورت کے مدِنظر موجود تسلیم کیا ہے اور عاریت میں یہ ضرورت اباحت

کی بنا پر پایۂ اتمام کو پہنچ جاتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ عاریت منافع کی تملیک کا نام ہے جیسا کہ ابتداءِ باب میں بیان کیا جا چکا ہے۔ جب وہ منافع کا مالک ہو گیا تو اسے حق ہوگا کہ وہ دوسرے کو عاریت پر دے دے جیسا کہ کسی کے لیے یہ وصیت کی گئی کہ غلام اس کی خدمت کرے گا تو اسے حق ہے کہ وہ غلام کسی دوسرے کو خدمت کے لیے دے دے۔ اور منافع کو جس طرح اجارہ میں قابل ملکیت قرار دیا جاتا ہے اسی طرح عاریت میں بھی انھیں قابل ملکیت قرار دیا جائے گا تاکہ ضرورت کی تکمیل ہو سکے۔

مستعیر صرف اسی صورت میں مستعار چیز عاریت پر نہیں دے سکتا۔ جب کہ وہ استعمال کرنے والے کے مختلف ہونے سے متغیر ہو جائے۔ تاکہ معیر سے مزید ضرر کو دور کیا جائے۔ اس لیے کہ معیر صرف اس مستعیر کے استعمال پر راضی ہے اس کے علاوہ کسی اور کے استعمال پر راضی نہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلق واقع ہوئی ہو (یعنی اس کے ساتھ کسی قسم کی قید یا شرط عائد نہ کی گئی ہو)

عاریت کی چار قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ وقت اور نوعیت انتفاع کے لحاظ سے مطلق ہو۔ اس صورت میں مستعیر کو یہ اجازت ہوتی ہے کہ عموم اطلاق کے پیش نظر وہ جس طرح چاہے اس سے نفع حاصل کرے اور جس وقت چاہے (یعنی اس کے لیے کسی وقت یا نوعیت

انتفاع کی پابندی نہیں ہوتی)
قسمِ ثانی یہ ہے کہ عاریت میں وقت اور نوعیتِ انتفاع دونوں کی قید پائی جائے۔ تو مستعیر کو اختیار نہیں ہوتا کہ جس وقت اور جس نوعیتِ انتفاع کی تعیین کر دی گئی ہے اس سے تجاوز کرے۔ تاکہ تقیید پر عمل صحیح ہو سکے۔ لیکن اگر خلاف ورزی بجانب مثل یا اس سے بہتر چیز کی طرف ہو تو جائز ہو گا۔ اور گیہوں مثل گیہوں کے ہوتا ہے۔ (مثلاً کسی سے اس کا گھوڑا اس شرط پر عاریۃً لیا کہ آج کے دن اس پہ پانچ من گندم لاد کر فلاں مقام تک لے جاؤں گا اور کل خالی واپس کر دوں گا تو مستعیر اس پر سواری نہیں کر سکتا۔ بوجھ لاد سکتا ہے وہ صرف آج کے دن ورنہ ضامن ہو گا اسی طرح معین مقام سے آگے لے جانے کی صورت میں بھی ضامن ہو گا۔ اگر اپنے گیہوں کے علاوہ کسی دوسرے کے لاد دیئے تو جائز ہے کیونکہ دونوں گیہوں برابر ہیں۔ اگر اس پر جوار یا باجرہ لاد دے تو جائز ہے کیونکہ یہ گندم سے ہلکی جنس ہے۔ لیکن اگر گندم کی بجائے لوہا لاد دے تو جائز نہ ہو گا۔)
تیسری قسم یہ ہے کہ عاریت وقت کے لحاظ سے مقید ہو اور نوعیتِ انتفاع کے لحاظ سے مطلق ہو (مثلاً مستعیر گھوڑے پر سوار ہو یا بوجھ لادے لیکن یہ انتفاع ایک وقت مقررہ تک ہو گا)
چوتھی قسم تیسری قسم کے برعکس ہے کہ وقت مطلق ہو اور

نوعیت انتفاع مقید ہو۔ ان دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ متعیّن کردہ چیز سے تجاوز نہ کیا جائے۔

اگر کسی شخص نے چارپایہ مستعار لیا اور کسی چیز کی تصریح نہ کی کہ اس پر سوار ہوگا یا بوجھ لادے گا تو مستعیر کو اختیار ہے کہ وہ خود اس پر بوجھ لادے یا کسی دوسرے کو بوجھ لادنے کے لیے عاریت پر دے دے کیونکہ بوجھ لادنے میں کوئی خاص تفاوت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مستعیر کو اختیار ہے کہ وہ اس پر خود سواری کرے یا کسی دوسرے کو سواری کے لیے عاریت پر دے دے اگرچہ سواری کرنے میں لوگ مختلف ہوا کرتے ہیں کیونکہ جب معاملۂ عاریت مطلق ہے تو مستعیر کو اختیار ہے کہ وہ خود متعین کرلے اور جو کچھ وہ متعین کر دے گا وہ متعین ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر خود چوپائے پر سوار ہوا تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ دوسرے کو سواری کے لیے دے کیونکہ اس کی سواری متعیّن ہو چکی ہے۔ اگر اس نے دوسرے کو سوار کر دیا تو خود اس کے لیے سوار ہونا جائز نہ ہوگا۔ اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس کے عمل سے دوسرے کو سوار کرنا متعین ہو چکا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ دراہم، دنانیر، مکیلی، موزونی اور عددی اشیاء کا عاریت پر دینا قرض ہے۔ کیونکہ عاریت منافع کی تملیک ہے (عین چیز کی تملیک نہیں ہوتی) لیکن ان چیزوں سے انتفاع اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ انھیں صرف نہ کیا

جائے اور انہیں کام میں نہ لایا جائے۔ پس یہ عاریت ضرورت کے مدنظر اس امر کی مقتضی ہے کہ ان اشیاء کے عین کا مالک بنایا جائے اور یہ تملیک دو طرح سے ممکن ہے۔

ایک یہ کہ اسے ہبہ کر دیا جائے دوسری یہ کہ اسے بطور قرض دیا جائے۔ لیکن ان دونوں میں قرض ادنیٰ اور کمتر ہے لہٰذا یہی ثابت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عاریت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ عین مستعار سے نفع حاصل کر کے عین چیز ہی کو واپس کیا جائے اور جب یہ ممکن نہ ہو تو اس چیز کے مثل واپس دینے کو عین شے کا واپس دینا قرار دیا گیا اور یہی قرض ہے۔

ہمارے مشائخ کا ارشاد ہے کہ دراہم و دنانیر وغیرہ کی عاریت کے قرض ہونے کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقہ ہو اگر معیر عاریت سے انتفاع کی کوئی جہت معیّن کر دے۔ مثلاً کچھ دراہم عاریت پر دے کہ اشیاء کا وزن کرنے میں ان سے ترازو کو درست رکھے یا ان کے ذریعے اپنی دکان کو سجائے تو اب یہ عاریت قرض کے حکم میں نہ ہوگی۔ اور مستعیر کے لیے بیان کردہ صورت کے علاوہ کسی اور نوعیت کا انتفاع جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ کوئی شخص برتن عاریت پر لے کہ اس سے وہ اپنی دکان سجائے گا یا جڑاؤ تلوار لٹکانے کے لیے عاریت پر لے تو معیّن کردہ انتفاع کے علاوہ

دوسرا کسی طرح کا انتفاع جائز نہ ہوگا۔ یہ صورت قرض کی نہ ہوگی اور عین چیز کی واپسی لازم ہوگی)

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا۔ اگر کسی نے کوئی زمین عاریت پرلی تاکہ اس میں تعمیر کرے یا درخت لگائے تو جائز ہے۔ اور معیر کو حق ہوگا کہ جب چاہے رجوع کرلے اور مستعیر کو اپنی عمارت کے کھودنے یا درخت کے اکھاڑنے کا حکم دے۔ زمین کے واپس کرنے کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں (کہ عقد عاریت لازم نہیں ہوا کرتا) اور عاریت کا جائز ہونا اس بناء پر ہے کہ یہ ایک ایسی منفعت معلومہ ہے کہ بذریعہ عقد اجارہ اس کی ملکیت حاصل ہے۔ تو اس طرح عاریت کے ذریعے بھی یہ ملکیت حاصل ہو جائے گی۔

جب معیر کے لیے رجوع کرنا صحیح ہوا تو ایسی حالت میں مستعیر اس کی زمین کو اس کی رضامندی کے بغیر مشغول رکھنے والا ہوگا۔ لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ معیر کی زمین کو فارغ کر دے۔

اگر معیر نے عاریت کا کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو تو اس پر ضمان نہ ہوگی (یعنی مستعیر کے عمارت کو توڑنے یا درخت اکھاڑنے سے جو نقصان ہوا ہے معیر اس کا تاوان نہ دے گا) کیونکہ مستعیر خود ہی دھوکا میں پڑنے والا ہے اسے معیر کی طرف سے دھوکا نہیں دیا گیا۔ اس لیے کہ اس نے معیر کے کسی وعدے کے بغیر مطلق عقد پر اعتماد کیا ہے (کیونکہ معیر کی طرف سے کوئی وعدہ نہ تھا کہ وہ عرصہ دراز تک زمین اس کے قبضے

میں رہنے دے گا)

اگر معیر نے عاریت کے لیے کسی وقت کی تصریح کی ہو اور پھر اس معینہ وقت سے پہلے رجوع کرے تو اس کا رجوع صحیح ہو گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں (کہ معیر جب چاہے مستعار چیز کو واپس لے سکتا ہے) لیکن ایسا کرنا کراہت سے خالی نہیں کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے۔ (جو عندالشرع مذموم ہے) عمارت کو منہدم کرنے اور درخت اکھاڑنے میں جو نقصان ہو گا معیر اس کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ مستعیر کو معیر کی جانب سے دھوکا دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ معیر نے مستعیر کے لیے وقت کی تصریح کر دی تھی۔ اور ظاہر یہی تھا کہ معیر ایفاءِ عہد سے کام لے گا۔ لہٰذا مستعیر اپنی ذات سے نقصان کے ازالے کے لیے معیر سے رجوع کرے گا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ مذکورہ تفصیل امام قدوریؒ نے ذکر کی ہے۔

حاکم شہیدؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ زمین عمارت اور درخت کی قیمت کا ضامن ہو گا یعنی وہ مستعیر کو عمارت یا درخت کی قیمت ادا کر دے اور عمارت اور درخت اس کی ملکیت میں چلے جائیں گے۔ البتہ اگر مستعیر چاہے کہ وہ عمارت اور درخت ہٹا لے اور صاحبِ زمین سے قیمت کا تاوان نہ لے تو اسے ایسا کرنے کا اختیار ہو گا۔ اس لیے کہ وہ اس کی ملک ہے (اور اپنی ملک میں انسان جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے)

مشائخ کرام کا ارشاد ہے کہ اگر عمارت کے انہدام اور درخت

کے اکھاڑنے میں زمین کو نقصان لاحق ہوتا ہے تو صاحب زمین کو اختیار ہوگا کیونکہ وہی اصل یعنی زمین کا مالک ہے۔ اور مستعیر کی ملکیت بالتبع ہے (اس لیے کہ اس کی ملکیت کا تعلق صرف منافع تک محدود ہے) جب اصل اور تابع میں تعارض ہو تو ہمیشہ اصل کو ترجیح حاصل ہوا کرتی ہے۔ (تو صاحب زمین کو اختیار ہوگا کہ مستعیر بقدر نقصان تاوان ادا کرے یا معیر قیمت ادا کر کے عمارت اور درختوں کا مالک بن جائے)

مسئلہ:۔ اگر زمین زراعت کی غرض سے عاریت پر لی تو اس سے زمین واپس نہ لی جائے گی یہاں تک کہ فصل کاٹ نہ لی جائے۔ معیر نے وقت کی تعیین کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ کھیتی کے کٹنے کی انتہاء کا علم ہوتا ہے اور اتنے عرصے تک مستعیر کے پاس اجر المثل پر چھوڑ دینے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔ بخلاف درختوں کے کہ ان کی انتہاء معلوم نہیں ہوتی۔ تو ان کے اکھاڑنے کا حکم دیا جائے گا تاکہ صاحب زمین سے ضرر دور ہو۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ عاریت کی واپسی کی اجرت مستعیر کے ذمہ ہوگی۔ کیونکہ واپس کرنا اسی پر واجب ہے اس لیے کہ مستعیر نے مستعار چیز کو اپنی ذاتی منفعت کے لیے قبضہ میں لیا تھا۔ اور اجرت واپسی کے اخراجات میں سے ایک خرچ ہے۔ (لہذا یہ اجرت اسی پر واجب ہوگی جس پر واپسی واجب ہے۔ چونکہ واپسی مستعیر پر واجب ہے) لہذا اجرت بھی اسی پر واجب ہوگی۔

مسئلہ:۔ اور جو چیز اجارہ پر لی گئی ہے اس کی واپسی کا خرچہ مواجر یعنی کرایہ پر دینے والے کے ذمہ ہے۔ اس لیے کہ متاجر پر تو صرف اس قدر واجب ہے کہ مواجر کو اس کی ملک پر قدرت دے دے اور اپنے تصرف کو ہٹاتے ہوئے تخلیہ کر دے۔ مالک تک واپس پہنچانا متاجر کی ذمہ داری نہیں۔ کیونکہ متاجر کے قبضہ میں اس چیز کے رہنے کی منفعت یعنی معاوضہ مواجر کے پاس سالم و محفوظ ہے۔ (یعنی کرایہ جو کہ متاجر سے لیا گیا ہے) لہٰذا واپسی کے اخراجات متاجر کے ذمہ نہ ہوں گے۔

مسئلہ:۔ غصب کی ہوئی چیز کی واپسی کی اجرت غاصب کے ذمہ ہو گی۔ کیونکہ اس پر مغصوب شئے کا واپس کرنا واجب ہے اور مالک کے قبضہ تک اس کا پہنچانا ضروری ہے تاکہ مالک سے ضرر دور ہو سکے۔ لہٰذا واپسی کے اخراجات بھی غاصب پر واجب ہوں گے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے ایک گھوڑا مستعار لیا۔ پھر اسے مالک کے اصطبل تک واپس پہنچا دیا۔ اور وہاں جا کر گھوڑا ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہو گا۔ اور یہ حکم یعنی عدم ضمان کا استحسان کے پیش نظر ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ضامن ہو کیونکہ مستعیر نے وہ گھوڑا اس کے مالک تک نہیں پہنچایا۔ بلکہ اسے ضائع کر دیا ہے۔ لیکن استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مستعیر نے

متعارف طور پر مالک کو اس کی ملک سپرد کر دی۔ کیونکہ مالک کے گھر مستعار اشیاء کی واپسی کرنا لوگوں کی عادت اور رواج کے مطابق ہے۔ جیسے کہ خانہ داری کی اشیاء عاریت پر لینے کے بعد مالک کے گھر پہنچا دی جاتی ہیں ۔ اگر یہ شخص گھوڑا مالک تک پہنچاتا تو مالک پھر اسے مربط یعنی اصطبل تک پہنچا دیتا۔ لہٰذا مستعیر کا واپس کرنا صحیح ہوا۔

اگر مستعیر نے کوئی غلام عاریت پر لیا اور پھر اسے مالک کے گھر تک پہنچا دیا لیکن مالک کے سپرد نہ کیا تو مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر وہ ضامن نہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے۔ اگر مال مغصوب یا ودیعت کو مالک کے گھر واپس کیا اور مالک کے سپرد نہیں کیا۔ تو ضامن ہوگا اس لیے کہ غاصب پر یہ واجب ہے کہ اپنے فعل کو فسخ کرے اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ مغصوب چیز صرف مالک کو واپس کرے کسی اور کو نہ دے۔ اور ودیعت کے سلسلے میں بھی مالک اس امر پر راضی نہیں ہوتا کہ اس کے گھر واپس کی جائے اور نہ اس امر پر راضی ہوتا ہے کہ اس کے اہل خانہ میں سے کسی فرد کے سپرد کی جائے اس لیے کہ اگر وہ اس پر راضی ہوتا تو وہ چیز اس شخص کے پاس کیوں امانت رکھتا۔ بخلاف خانہ داری کی مستعار اشیاء کے کہ ان میں متعارف یہی امر ہے کہ انھیں مالک کے گھر تک واپس پہنچا

دیا جائے۔ اگر مستعار چیز موتیوں کا ہار ہو تو معیر کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ میں نہ دے گا۔ کیونکہ اس قسم کی چیزوں میں وہ عُرف مروّج نہیں جس کو ہم نے بیان کیا ہے (یعنی عُرفاً ایسی قیمت والی چیز مالک کے سوا کسی اور کے ہاتھ میں نہیں دی جاتی۔ لیکن خانہ داری کے عام سامان کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ بلکہ اسے عموماً گھر ہی میں واپس کر دیا جاتا ہے)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ایک شخص نے گھوڑا مستعار لیا۔ پھر اسے اپنے غلام یا ملازم کے ہاتھ واپس کر دیا۔ تو مستعیر ضامن نہ ہوگا۔ ملازم سے مراد وہ شخص ہے جو اس کے پاس سالانہ یا ماہانہ تنخواہ حاصل کرتا ہو۔

کیونکہ عاریت مستعیر کے پاس بطور امانت ہوتی ہے اسے اختیار ہے کہ وہ اس کی حفاظت ہر ایسے شخص سے کرا سکتا ہے جس کا شمار اس کے عیال میں ہوتا ہے۔ جیسا ودیعت میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس مزدور کے جو اپنے واجبات یومیہ حاصل کرتا ہے کہ وہ اس کے عیال میں شمار نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر اس گھوڑے کو اس کے مالک کے غلام یا ملازم کے ہاتھ واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ مالک کی رضامندی اس بات میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر مستعیر یہ گھوڑا مالک کو واپس کرے تو مالک اسے اصطبل میں لے جانے

کے لیے اپنے غلام کو واپس کرے گا۔ بعض حضرات کا ارشاد ہے
کہ یہ حکم اس غلام کے بارے میں ہے جو اصطبل کے جانوروں کی نگہداشت
پر مأمور ہو۔ اور بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ یہ حکم ایسے غلام اور دوسرے
تمام غلاموں کے لیے عام ہے اور یہی قول صحت کے زیادہ قریب
ہے۔ کیونکہ غیر نگران خادم اگر ایسا ہے کہ جانور ہر وقت اور ہمیشہ اس
کے حوالے نہیں کیے جاتے تو گاہے گاہے ضرور اس کے سپرد کر دیے
جاتے ہیں (لہٰذا مالک کا اس کی حفاظت پر راضی ہونا ثابت ہوگا)
مسئلہ :۔ اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ہاتھ واپس کیا تو
ضامن ہوگا۔ اس مسئلے سے دلالۃً یہ ثابت ہو رہا ہے کہ مستعیر
کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ عاریت کو قصداً کسی دوسرے کے
پاس ودیعت رکھے جیسا کہ بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے (امام کرخیؒ
کا یہی ارشاد ہے) بعض حضرات یعنی مشائخِ عراق کا ارشاد ہے کہ
مستعیر اس امر کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ امانت رکھنا عاریت پر
دینے سے کم درجہ کی چیز ہے۔ (یعنی جب مستعیر کو عاریت پر دینے
کا اختیار ہے تو اس سے کم امر یعنی امانت پر دینے کا اسے بدرجۂ
اولیٰ اختیار حاصل ہوگا) اور اس مسئلہ کی تأویل ان مشائخ کے نزدیک
یہ ہے کہ اختتامِ مدت کی بنا پر معاملۂ عاریت بھی ختم ہو چکا ہے
(کیونکہ انقضاءِ مدت کے بعد مستعار چیز مستعیر کے پاس امانۃً موجود
ہے اور مودَع کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ ودیعت کو کسی دوسرے

کو ودیعت کے طور پر سپرد کر دے)۔

مسئلہ:۔ اگر کسی شخص نے خالی زمین زراعت کے لیے عاریت پر دی تو مستعیر اس طرح دستاویز تحریر کرے گا اِنَّکَ اَطْعَمْتَنِیْ (یعنی تو نے یہ زمین مجھے خورد و نوش کے منافع حاصل کرنے کے لیے دی ہے) یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ دستاویز میں اِنَّکَ اَعَرْتَنِیْ (یعنی تو نے مجھے یہ زمین عاریت پر دی ہے) کے الفاظ تحریر کیے جائیں۔ کیونکہ لفظ اعارہ اسی مفہوم یعنی عاریت پر دینے کے لیے موضوع ہے اور ایسے لفظ سے دستاویز کی تحریر اولیٰ اور انسب ہے۔ جیسے مکان کے عاریت پر دینے کی صورت میں ہوتا ہے (کہ بالاتفاق یہ تحریر کیا جاتا ہے کہ تو نے یہ گھر مجھے عاریت پر دیا۔ یوں تحریر نہیں کیا جاتا کہ تو نے یہ گھر مجھے سکونت کے لیے دیا ہے۔)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اِطْعَام مراد و مقصد پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ زراعت کے ساتھ خصوصی تعلق رکھتا ہے اور عاریت کا لفظ زراعت اور زراعت کے علاوہ دیگر تمام مقاصد کو جو اس زمین سے حاصل ہونے ہیں شامل ہوتا ہے۔ مثلاً اس زمین میں کسی قسم کی تعمیر کرنا یا اس جیسا کوئی اور کام کرنا۔ لہٰذا دستاویز کی تحریر میں لفظ اطعام عاریت سے اولیٰ ہوگا۔

بخلاف مکان کے کہ اسے عاریت پر دینے کے لیے لفظ اعارہ

ہی مناسب ہے کیونکہ مکان کی عاریت کا مقصد سکونت ہی ہوتا ہے اور لفظِ اعارہ سے اس غرض کا علم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مکان کے سلسلے میں اعارہ کا لفظ مناسب ہے۔

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

كِتَابُ الْهِبَةِ

(ہبہ کے بیان میں)

(ہبہ کا اصل وھب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی عوض کے بغیر دوسرے کو مال کا مالک بنا دیا جائے۔ ہبہ کرنے والے کو واہب اور جس کو ہبہ کیا جائے اسے موہوب لہٗ کہا جاتا ہے۔ ہبہ کی جانے والی چیز کو موہوب کہتے ہیں۔ جو شخص تبرّع اور احسان کرنے کا اہل ہے، وہ ہبہ کی اہلیت بھی رکھتا ہے یعنی آزاد اور مکلّف ہو۔ ایجاب و قبول اس کے رُکن ہیں کیونکہ ہبہ عقد کی ایک قسم ہے اور عقد کا قیام ایجاب و قبول سے ہوتا ہے)

مسئلہ: ہبہ ایک مشروع عقد ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ باہم ایک دوسرے کو ہدیہ دیا کرو تاکہ آپس میں محبت و اُلفت پیدا ہو۔ اور ہبہ کے مشروع ہونے پر اجماع کا انعقاد بھی ہو چکا ہے۔

ایجاب۔ قبول اور قبضہ سے ہبہ صحیح ہو جاتا ہے۔ ایجاب و قبول اس کی صحت کے لیے اس واسطے شرط ہیں کہ ہبہ عقد کی ایک قسم ہے اور عقد ہمیشہ ایجاب و قبول سے منعقد ہوا کرتا ہے۔ رہا قبضہ تو وہ ثبوت ملکیت کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ میں ملکیت قبضہ سے پہلے ہی ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے (کہ مشتری ادائیگی ثمن کے بعد قبضہ سے پہلے ہی مالک ہو جاتا ہے) صدقہ میں بھی اسی طرح سے اختلاف ہے (ہمارے نزدیک ملکیت کے لیے قبضہ شرط ہے بخلاف امام مالکؒ کے)

ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہبہ جائز نہیں ہوتا جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کر لیا جائے اور حدیث میں عدمِ جواز سے مراد ملکیت کی نفی ہے۔ کیونکہ عقدِ ہبہ کا جواز تو اجتماعی طور پر قبضہ کے بغیر بھی ثابت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہبہ تبرُّع و احسان کا ایک معاملہ ہے اور قبضہ سے پہلے موہوب لہ کی ملکیت ثابت کرنے میں ایک ایسا امر لازم کرنا آتا ہے جس کا اس نے ابھی تک التزام نہیں کیا یعنی سپرد کر دینا۔ لیکن قبضہ کے بغیر ملکیت کا ثابت کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بخلاف وصیّت کے کیونکہ وصیت میں موصی کی موت کے بعد ثبوتِ ملک کا وقت ہوتا ہے (موصی کے مرتے ہی ملکیت ثابت ہو جاتی

ہے اگرچہ قبضہ بعد میں ہو) اور اس صورت میں احسان کرنے والے (میت) پر کوئی چیز لازم نہیں کی گئی کیونکہ موت کی وجہ سے اس میں التزام کی اہلیت ہی باقی نہیں رہتی اور وارث کا حق ابھی تک اس مال سے متعلق نہیں ہوا کیونکہ اس کا حق وصیت سے متأخر ہوتا ہے۔ تو وارث اس مال وصیت کا مالک ہی نہیں ہوا۔

مسئلہ: اگر موہوب لہٗ نے ہبہ کردہ چیز پر اسی مجلس میں واہب کے حکم کے بغیر قبضہ کر لیا تو استحسان کے مدِ نظر جائز ہوگا۔ اور اگر مجلس سے افتراق کے بعد قبضہ کیا تو جائز نہ ہوگا جب تک کہ واہب اسے قبضہ کرنے کی اجازت نہ دے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں قبضہ جائز نہ ہو خواہ اسی مجلس میں واہب کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے یا مجلس سے الگ ہونے کے بعد اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنا واہب کی ملکیت میں ایک قسم کا تصرف ہے۔ اس لیے کہ قبضہ سے پہلے اس کی ملکیت باقی ہے لہٰذا اس کی اجازت کے سوا قبضہ درست نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عقدِ بیع میں قبول کو جو حیثیت حاصل ہے ہبہ میں قبضہ کو وہی حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ ہبہ کا حکم یعنی ملکیت کا ثابت ہونا قبضہ پر موقوف ہے حالانکہ ہبہ سے واہب کا مقصود بھی یہی ہے کہ موہوب لہٗ کی ملکیت ثابت کی جائے

تو واہب کی طرف سے ایجاب قبضہ پر مسلط کرنے کے قائم مقام ہو گا۔ بخلاف اس کے کہ جب موہوب لہ مجلس سے الگ ہونے کے بعد اس کے حکم کے بغیر قبضہ کرے تو جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ ہبہ میں جو قبضہ پر مسلط کرنا ہم نے ثابت کیا ہے وہ قبضہ کو قبول بیع کے ساتھ لاحق کرنے کے طور پر تھا۔ اور قبول بیع مجلس تک محدود ہوا کرتا ہے۔ تو اس کے لواحقات یعنی قبضہ وغیرہ بھی مجلس تک محدود ہوں گے بخلاف اس صورت کے کہ جب واہب اُسے اس مجلس میں قبضہ کرنے سے روک دے تو مجلس میں بھی قبضہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ جو چیز دلالۃً ثابت ہو وہ صریح مقابلے میں عمل نہیں کرتی۔ (بلکہ صراحت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مندرجہ ذیل الفاظ سے ہبہ کا انعقاد ہو جائے گا۔ وَھَبْتُ (میں نے ہبہ کیا) نَحَلْتُ (میں نے نفع مند چیز تجھے دی) اور اَعْطَیْتُ (میں نے تجھے عطا کیا) کیونکہ پہلا لفظ تو ہبہ کے سلسلے میں صریح ہے۔ اور دوسرا اس معاملے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ کیا تو نے ساری اولاد کو ایسی ہی چیز دی ہے یعنی ہبہ کی ہے۔ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما اپنے والد مکرم کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ میرے باپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو ایک غلام ہبہ کیا ہے آپ گواہ رہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تو نے اولاد میں سے ہر ایک کو ایسا ہی غلام دیا

ہے۔ عرض کیا نہیں تو آپ نے فرمایا مجھے ظلم و تعدی پر گواہ مت بناؤ۔
اسی طرح تیسرا لفظ بھی مجازاً ہبہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ
کہا جاتا ہے اَعْطَاكَ اللّٰهُ وَوَهَبَكَ اللّٰهُ (اللہ تعالیٰ نے تجھے
عطا کیا یا ہبہ کیا) دونوں کا معنی ایک ہے۔

مسئلہ: اسی طرح مندرجہ ذیل الفاظ سے بھی ہبہ منعقد ہو جاتا ہے
اَطْعَمْتُكَ هٰذَا الطَّعَامَ (میں نے تجھے یہ کھانا کھلایا) جَعَلْتُ هٰذَا
الثَّوْبَ لَكَ (یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے کر دیا) اَعْمَرْتُكَ هٰذَا
الشَّیْءَ (یہ شے ساری عمر کے لیے میں نے تجھے دے دی) اور حَمَلْتُكَ
عَلٰی هٰذِهِ الدَّابَّةِ (میں نے اس گھوڑے پر تجھے سوار کر دیا) جب
کہ وہ لفظ حمل یعنی سوار کر دینے سے ہبہ کی نیت کرے۔ پہلے لفظ سے
ہبہ کا انعقاد اس بناء پر ہوتا ہے کہ جب اطعام کی نسبت کسی ماکول چیز
کی طرف کی جائے تو اس لفظ سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ چیز بعینہٖ تیری
ملکیت میں دے دی گئی۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کرنے والا یوں
کہے اَطْعَمْتُكَ هٰذِهِ الْاَرْضَ (میں نے یہ زمین کھانے کے لیے
تجھے دی) تو اس قول سے عاریت مراد ہوگی کیونکہ عین زمین ماکول چیز
نہیں۔ پس اس سے مراد اس سے حاصل شدہ غلے کا کھانا ہوگا۔

لفظ ثانی سے اس لیے ہبہ مراد ہوتا ہے کہ حرف لام تملیک
کے لیے مستعمل ہے۔ تیسرے لفظ سے ہبہ کا انعقاد اس لیے ہوتا
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو چیز کسی کے لیے

عمریٰ کردی گئی (یعنی دوسرے سے کہا جائے : مثلاً یہ گھر مدت العمر
کے لیے میں نے تمہارے لیے کر دیا) تو وہ چیز مُعمَر لہٗ کے لیے ہوگی
اور اس کی وفات کے بعد اس کے وارثوں کے لیے ہوگی۔ اسی طرح جب
یوں کہا جَعَلْتُ هٰذِهِ الدَّارَ لَكَ عُمْرٰى کہ یہ گھر میں نے تمہارے
لیے عُمریٰ کر دیا تو ہبہ منعقد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے
کہ لام تملیک کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لفظ چہارم سے اس
لیے ہبہ منعقد ہوتا ہے کہ لفظِ حمل لغوی طور پر در حقیقت ارکاب
یعنی سوار کر دینے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے پس یہ لفظ لغوی
طور پر عاریت کے لیے ہوگا لیکن مجازاً ہبہ کے لیے بھی استعمال ہوتا
ہے حَمَلَ الْاَمِيْرُ فُلَانًا عَلٰى فَرَسٍ (امیر نے فلاں شخص کو
گھوڑے پر سوار کیا) اور اس قول سے تملیک کے معنی مراد لیے جاتے
ہیں۔ اس لیے اسے ہبہ کے معنوں پر محمول کیا جائے گا جب کہ واہب
ہبہ کی نیت کرے۔

مسئلہ: اگر واہب نے کہا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا پہنایا تو اس
سے ہبہ مراد ہوگا۔ کیونکہ یہ تملیک کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اَوْ كِسْوَتُهُمْ (یہ لفظ کفارہ یمین کی آیت
میں آیا ہے کہ ایک غلام آزاد کیا جائے یا دس مساکین کو لباس
پہنایا جائے) اور کہا جاتا ہے كَسَى الْاَمِيْرُ فُلَانًا ثَوْبًا
امیر نے فلاں شخص کو کپڑا پہنایا۔ یعنی اُسے اس کپڑے کا مالک بنا دیا۔

اگر واہب نے کہا مَنَحْتُكَ هٰذِهِ الْجَارِيَةَ میں نے یہ جاریہ تجھے منحہ کر دی۔ تو یہ عاریت ہے۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کی (اَلْمِنْحَةُ مَرْدُوْدَةٌ یعنی جو چیز عاریۃً لی جائے اُسے واپس کر دیا جائے۔ اگر سوال کیا جائے کہ منحہ بمعنی ہبہ بھی مستعمل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ منحہ لغوی لحاظ سے عاریت کے لیے موضوع ہے اور مجازاً ہبہ کے لیے بھی مستعمل ہے۔ لیکن حقیقت کو مجاز پر فوقیت حاصل ہوتی ہے)۔

مسئلہ: اگر واہب نے کہا دَارِیْ لَكَ هِبَةً سُكْنٰی اَوْ دَارِیْ لَكَ سُكْنٰی هِبَةً (یعنی میرا یہ گھر تمہارے لیے ہبہ ہے سکونت کے طور پر یا بطور سکونت ہبہ ہے) تو یہ عاریت ہوگی کیونکہ منافع کی تملیک میں عاریت ایک قطعی امر ہے۔ اور ہبہ میں دو احتمال ہوتے ہیں کہ شاید منافع کا مالک بنایا ہے یا عین شے کا مالک بنا دیا ہے۔ تو واہب کی کلام کو محتمل معانی کے بجائے قطعی اور محکم معانی پر محمول کیا جائے گا۔

اسی طرح جب واہب نے کہا کہ یہ مکان تیرے لیے عُمْرٰی سُكْنٰی ہے یا نُحْلٰی سُكْنٰی ہے یا کہا سُكْنٰی صدقہ یا صدقہ عاریہ یا عاریہ ہبہ ہے تو مذکور دلیل کی بناء پر یہ سب صورتیں عاریت کی ہیں۔

اور اگر کہا کہ میرا یہ مکان ہبہ ہے جس میں تو سکونت اختیار

کرے تو یہ ہبہ ہوگا۔ کیونکہ واہب کا یہ کہنا کہ تو اس میں سکونت اختیار کرے اس کی طرف سے مشورہ ہے یہ ہبہ کی تفسیر نہیں ہے اور یہ مقصود اصلی پر تنبیہ و اطلاع ہے بخلاف اس کے قول ہِبَۃً سُکْنیٰ کے کیونکہ سُکنیٰ اس صورت میں ہبہ کی تفسیر ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اور ان چیزوں میں ہبہ جائز نہیں جو قابلِ تقسیم ہیں جب تک کہ ان اشیاء کو تقسیم کر کے الگ الگ نہ کر دیا گیا ہو اور ان اشیاء میں جو قابلِ تقسیم نہیں ہیں مشترک ہبہ جائز ہے۔ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی اشیاء قابلِ تقسیم ہوں یا نہ ہوں ہبہ جائز ہے۔ کیونکہ ہبہ نام ہے عقدِ تملیک کا لہٰذا وہ مشترک اور غیر مشترک اشیاء میں درست ہوگا۔ جیسے کہ بیع اپنی تمام اقسام کے ساتھ صحیح ہوتی ہے (یعنی غیر مقسوم مبیع کو فروخت کرے یا مقسوم مبیع کی بیع کرے دونوں طرح صحیح ہے) کیونکہ غیر مقسوم چیز بھی حکم ہبہ کو قبول کرتی ہے۔ حکم ہبہ ملکیت کا حصول ہے۔ تو مشترک چیز بھی ہبہ کا محل ہوگی۔ اور ہبہ چونکہ تبرّع اور احسان کا نام ہے اس لیے شرکت اس کے منافی نہیں۔ جیسے قرض اور وصیت میں ہوتا ہے (اگر کسی شخص کو ہزار روپے اس شرط پر دیے جائیں کہ نصف بطور بضاعت ہیں اور نصف قرض ہیں تو یہ قرض مشترک جائز ہوتا ہے اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور وصیت کی بھی یہی صورت ہے۔ مثلاً دو آدمیوں کے لیے ایک

ہزار روپے کی وصیت کی۔ تو مشترکہ رقم میں وصیت جائز ہوگی)۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ عقدِ ہبہ میں قبضہ ایسی شرط ہے جس پر شرعی طور پر نص اور تصریح موجود ہے۔ لہٰذا کامل قبضہ شرط ہوگا۔ اور مشترک چیز قبضہ کے کمال کو قبول نہیں کرتی۔ جب تک کہ دوسری اس کے ساتھ ملائی ہوئی نہ ہو لیکن دوسری چیز غیر موہوب ہوتی ہے۔ (لَاتَجُوْزُ الْهِبَةُ حَتّٰی تُقْبَضَ۔ یعنی جب تک موہوب شے پر قبضہ نہ کر لیا جائے ہبہ جائز نہیں ہوتا۔ نیز مؤطا امام مالکؒ میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کو حضرت صدیقؓ نے بیس وسق کھجوریں عطا فرمائیں جو ابھی درختوں سے توڑی جانے والی تھیں کہ حضرت صدیقؓ کی رحلت کا وقت آن پہنچا۔ آپؓ نے حضرت صدیقہؓ سے فرمایا۔ بیٹی مجھے تجھ سے زیادہ اور کوئی شے عزیز نہیں۔ میں نے تجھے بیس وسق کھجوریں ہبہ کی تھیں۔ اگر وہ اب تک توڑی جا چکی ہوتیں تو تیری ہوتیں۔ مگر اب وہ وارثوں کا مال ہے اور ورثاء میں تیرے دو بھائی اور دو بہنیں ہیں۔ لہٰذا اس مال کو کتاب اللہ کی روشنی میں تقسیم کرنا۔ تخریج زیلعی)
مشترک چیز کے ہبہ کی عدم صحت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ہبہ مشاع میں موہوب لہٗ کی ملکیت تجویز کرنے میں واہب کے ذمے ایسا امر لازم آتا ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا اور وہ غیر مقسوم چیز کا تقسیم کرنا ہے۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہبہ کا جواز ممنوع قرار دیا گیا۔ تاکہ واہب کے ذمہ تسلیم کرنا یعنی سپرد کرنا لازم نہ آئے

(یعنی اس کی رضامندی کے بغیر لازم نہ ہو) بخلاف ان اشیاء کے جو
قابلِ تقسیم نہیں (ایسی اشیاء میں تقسیم جوازِ ہبہ کے لیے شرط نہیں)
کیونکہ ایسی صورت میں صرف ناقص قبضہ ہی ممکن ہے لہٰذا اسی پر اکتفاء
کیا جائے گا۔

ناقابلِ تقسیم اشیاء کا ہبہ بغیر تقسیم کے اس لیے بھی درست
ہے کہ اس میں تقسیم کے اخراجات واہب کے ذمے لازم نہیں ہوتے
(بلکہ ایسی اشیاء میں "مہایات" یعنی اپنی ملکیت کی نسبت سے باری باری
نفع اٹھانا لازم آتا ہے)

لیکن مہایات ایسی چیز میں لازم آتی ہے جس کا اس نے تبرع
اور احسان نہیں کیا۔ اور وہ منفعت ہے اور ہبہ کا وقوع تو اس
مالِ عین پر ہوا ہے (یعنی تبرع ہبہ ہوتا ہے اور ہبہ اس مالِ عین
مثلاً غلام پر واقع ہوا جس میں تقسیم لازم نہیں آئی۔ اور اگر مہایات لازم
آئی ہے تو وہ اس مالِ عین کی منفعت کے ساتھ لازم آئی ہے۔
جس میں تبرع نہیں۔ الحاصل جس امر میں کچھ لازم آیا ہے وہ ہبہ نہیں
اور جو ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا)

(وصیت کی مثال دیتے ہوئے آپ اعتراض نہیں کر سکتے) کیونکہ
قبضے کا ہونا وصیت کی شرائط میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح بیع صحیح۔
بیع فاسد، بیع صرف اور بیع سلم میں قبضہ غیر منصوص علیہ ہے یعنی شرط
کا درجہ نہیں رکھتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ بیوع کی یہ اقسام عقود ضمان ہیں (ان میں ہبہ کی طرح تبرع اور احسان نہیں ہوتا بلکہ بیع میں تو ہر ایک کو عوض یا نفع کا حصول ہوتا ہے لہٰذا بیع میں مصارف کا التزام مناسب ہوتا ہے) اس لیے ان معاملات میں تقسیم کے اخراجات کا لزوم ان کے مناسب حال ہوگا (بخلاف ہبہ کے کہ وہ تبرّع و احسان ہوتا ہے اور ایسی صورتِ حال میں مصارف کا التزام مناسب معلوم نہیں ہوتا)

قرض ایک لحاظ سے تبرّع ہے (کیونکہ کسی پر قرض دینا لازم نہیں ہوتا) اور ایک لحاظ سے عقدِ ضمان بھی ہے۔ (کیونکہ قرض دی ہوئی چیز کے بدلے قرضخواہ اس کی مثل وصول کرتا ہے) دونوں جہتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم نے قرض میں قبضۂ ناقص کو شرط قرار دیا اور تقسیم کو شرط نہیں ٹھہرایا۔ علاوہ ازیں قرض میں قبضہ منصوص علیہ نہیں ہے (لہٰذا قبضہ شرط قرار نہیں دیا جا سکتا)۔

اگر قابلِ تقسیم چیز دو شریکوں کے درمیان مشترک ہے اور ایک شریک نے اپنا غیر مقسوم حصہ شریک کو ہبہ کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ حکم کا دارومدار تو صرف شرکت پر ہے اگر مشترکہ چیز کو تقسیم کیے بغیر ایک حصہ کا ہبہ کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے ایک ساتھی کو اپنا حصّہ دوسرے کو ہبہ کر دینا بھی روا نہ ہوگا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے غیر مقسوم حصّہ ہبہ کیا تو ہبہ فاسد ہوگا۔ بدلیل مذکورہ جب کہ ہبہ قابلِ تقسیم چیز کے

حصّہ کا کیا گیا ہو۔

پس اگر موہوب چیز کو تقسیم کر کے اس کے سپرد کیا تو جائز ہو گا کیونکہ ہبہ کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے۔ اور قبضہ کے وقت کسی قسم کی شرکت نہ رہی (کیونکہ تقسیم کے بعد ہبہ کیا گیا ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے ایسے آٹے کا ہبہ کیا جو گیہوں میں ہے۔ یا ایسا تیل جو ابھی تک تلوں میں ہے تو ہبہ فاسد ہو گا۔ اگر گندم کو پیس کر آٹا بنا لیا اور اس کے سپرد کر دیا تو بھی ہبہ جائز نہ ہو گا۔ اس گھی کے ہبہ کا بھی یہی حکم ہے جو دودھ میں موجود ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں ہبہ کردہ چیز معدوم ہے۔ اسی لیے اگر غاصب غصب کردہ گندم یا تلوں سے آٹا یا تیل نکال لے تو اس آٹے یا تیل کا مالک ہو جائے گا (اور مغصوب چیز کا ضامن ہو گا) اور معدوم شے ملکیت کی محل نہیں ہوتی لہٰذا عقدِ ہبہ باطل طور پر واقع ہو گا۔ البتہ اگر دوبارہ اس عقد کی تجدید کر لی جائے تو عقدِ ہبہ جائز ہو جائے گا۔ بخلاف مسئلہ سابق کے کہ اگر قابلِ تقسیم چیز سے تقسیم سے پہلے ایک حصّے کا ہبہ کر دیا۔ اور پھر تقسیم کر کے وہ حصّہ اس کے حوالے کر دیا تو عقد ہبہ جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ مشترکہ چیز تو محلِ تملیک بننے کی صلاحیت رکھتی ہے (بخلاف معدوم چیز کے کہ اس میں محلِ تملیک کی صلاحیت نہیں ہوتی)۔

دودھ کا ہبہ کرنا جبکہ وہ جانور کے تھنوں میں ہو۔ بکریوں کی پشت

پراؤں کا ہبہ، کھیتی اور کھجور کے درختوں کا ہبہ جو زمین میں لگے ہوئے ہوں اور درختوں پر لگی ہوئی کھجوروں کا ہبہ مشترک اشیاء کے ہبہ کی طرح ہے (کہ اپنی اصلیت کے لحاظ سے ہبہ کا انعقاد ہو جائے گا. لیکن شرطِ قبضہ کے معدوم ہونے کی بناء پر جواز ممنوع ہو گا) کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں جواز ہبہ کا ممنوع ہونا ان اشیاء کے ساتھ اتصال کی وجہ سے ہے جو موہوب نہیں۔ اور اس قسم کا اتصال قبضہ کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔ جیسے کہ مشترک چیز میں اشتراک قبضہ سے مانع ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب مال عین پہلے ہی موہوب لہٗ کے ہاتھ یعنی قبضہ میں ہو تو وہ صرف ہبہ سے مالک ہو جائے گا خواہ قبضے کی تجدید نہ کی جائے۔ کیونکہ عین موہوب بالفعل اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہی ملکیتِ ہبہ کے لیے شرط ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر مالک اس کے ہاتھ وہ چیز فروخت کر دے (تو جدید قبضہ کی ضرورت ہو گی) کیونکہ بیع کا قبضہ ضمانت والا قبضہ ہوتا ہے۔ لہٰذا امانت کے طور پر قبضہ قبضۂ ضمانت کے قائم مقام نہ ہو گا۔ لیکن ہبہ کا قبضہ قبضۂ ضمانت نہیں ہوتا لہٰذا قبضۂ امانت کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر باپ نے اپنے نابالغ بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کی تو عقدِ ہبہ سے ہی بیٹا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ صغیر کو جو چیز ہبہ کی

گئی ہے وہ باپ کے قبضہ میں ہے تو باپ کا قبضہ ہبہ کے قبضہ سے قائم مقام ہوگا۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ موہوب چیز باپ کے قبضہ میں ہو یا مودَع کے قبضہ میں ہو۔ کیونکہ مودَع کا قبضہ بھی باپ کے قبضہ کی طرح ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب موہوب چیز کسی اور کے پاس بطور رہن ہو یا مغصوب ہو یا بیع فاسد کے طور پر فروخت کر کے مشتری کے سپرد کر دی گئی ہو۔ تو ان دوسروں کا قبضہ قبضۂ ہبہ کے قائم مقام نہ ہوگا۔ کیونکہ ان صورتوں موہوب چیز رہن اور غصب کی صورت میں باپ کے علاوہ دوسرے کے قبضے میں ہے۔ یا بیع فاسد کی صورت میں وہ کسی اور کی ملکیت میں ہے۔ ان تمام صورتوں میں صدقہ کا حکم ہبہ کے حکم کی طرح ہے (یعنی اگر باپ نے صغیر کو کوئی چیز صدقہ دی تو صدقہ ہی سے صغیر مالک بن جائے گا۔ خواہ وہ چیز باپ کے پاس ہو یا مودَع کے پاس ہو۔ البتہ غصب، رہن اور بیع فاسد کی صورت میں کسی دوسرے کا قبضہ باپ کے قبضے کے قائم مقام نہ ہوگا)۔

اسی طرح ماں نے صغیر کو کوئی چیز ہبہ کی حالانکہ وہ صغیر اس کے عیال میں شامل ہے (یعنی ماں ہی اس کے تمام اخراجات برداشت کرتی ہے) باپ مر چکا ہے اور اس کا کوئی وصی نہیں۔ (تو ماں کا قبضہ ہبے کا قبضہ ہوگا) اور اسی طرح ہر وہ شخص جو اس بچہ کی کفالت کرتا ہو۔ اور اگر کوئی اجنبی شخص اس بچے کو ہبہ

کرے تو باپ کے قبضہ کرنے سے ہبہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔ کیونکہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے پر ایسی چیز کی ولایت حاصل ہوتی ہے جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہو۔ تو جس امر میں ہبہ کی طرح نفع ہی نفع ہے باپ کو اس کا اختیار بدرجۂ اولیٰ حاصل ہوگا۔

مسئلہ: اگر یتیم بچے کو کوئی مال ہبہ کیا گیا اور اس کے ولی نے موہوب پر قبضہ کر لیا حالانکہ وہ ولی یتیم کے باپ کا وصی ہے یا یتیم کا دادا ہو یا دادا کا وصی ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ لوگ اس کے باپ کے قائم مقام ہیں۔

اگر یتیم مذکور اپنی ماں کی گود میں پرورش پا رہا ہو تو اس کے لیے اس کی ماں کا قبضہ جائز ہوگا۔ کیونکہ جو امور اس یتیم کی ذاتی یا مالی حفاظت سے متعلق ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ہبہ پر قبضہ کرنا بھی حفاظت کی ایک نوع ہے۔ کیونکہ مال کے بغیر یتیم کی حفاظت و بقا ممکن نہیں۔ لہٰذا اس کے لیے سودمند اشیاء کے حصول کی ولایت کا ہونا ضروری ہے۔

جب یتیم کسی اجنبی کی تربیت میں ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ اجنبی کو اس پر معتبر قسم کی ولایت حاصل ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ یتیم کو اس اجنبی کے قبضہ سے نکال سکے۔ لہٰذا تربیت کرنے والا یہ اجنبی ان تمام اشیاء کا مالک ہوگا جو یتیم کے حق میں محض نافع اور سودمند ہیں۔

مسئلہ:- اگر بچے نے خود ہبہ پر قبضہ کر لیا تو جائز ہوگا اس کا مطلب یہ ہے جب کہ بچہ عقل مند ہو۔ کیونکہ اس کا قبضہ اس کے حق میں سود مند ہے۔ اور اس میں اس بات کی اہلیت بھی ہے کہ جو چیز سود مند ہو وہ اپنے لیے اختیار کر سکے۔

اور جو چیز صغیرہ کو ہبہ کی گئی تو اس کے لیے اس کے خاوند کو قبضہ میں لینا جائز ہوگا جب کہ صغیرہ کو شوہر کے گھر رخصت کر کے بھیج دیا گیا ہو۔ کیونکہ صغیرہ کے باپ نے صغیرہ کے تمام امور اس کے خاوند کے سپرد کر دیے ہیں۔ یہ امر دلالت حال سے واضح ہے۔ بخلاف اس کے اگر صغیرہ کی رخصتی عمل میں نہیں آئی تو اس کے لیے شوہر کا قبضہ جائز نہ ہوگا۔ البتہ شوہر باپ کی موجودگی میں موہوب چیز کو قبضہ میں لے سکتا ہے۔

ماں اور ہر اس شخص کی صورت جو صغیرہ کی کفالت کرتا ہو اس سے مختلف ہے۔ ان لوگوں کو موہوب چیز پر قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ اگر باپ وفات پا جائے یا ایسے طور پر غائب ہے کہ اس کی واپسی کی کوئی امید نہیں رہی۔ تو صحیح روایت کے مطابق ماں اور دوسرے تربیت کنندگان کو قبضہ کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ صرف ضرورت کے پیش نظر ان لوگوں کا تصرف جائز قرار دیا جاتا ہے یہ نہیں کہ باپ کی طرف سے یہ حق سونپنے کی وجہ سے جائز ہوا ہے اور باپ کی موجودگی میں کوئی ضرورت درپیش نہیں ہوتی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دو ہبہ کرنے والوں نے ایک شخص کو ایک مکان ہبہ کیا تو جائز ہے۔ کیونکہ دونوں نے مجموعی طور پر وہ مکان موہوب لہٗ کے سپرد کیا ہے اور اس نے مجموعی مکان کا قبضہ لیا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں کسی قسم کا اشتراک نہیں (جو قبضۂ ہبہ سے مانع ہو)

اگر دو شخصوں کو ایک شخص نے ایک مکان ہبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ صحت کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مجموعی مکان کا یہ ہبہ دونوں کی طرف سے بیک وقت واقع ہو رہا ہے۔ کیونکہ تملیک واحدہ ہے (یعنی ایسی صورت نہیں کہ ہر ایک کو الگ الگ ہبہ کیا جا رہا ہو) لہٰذا اشتراک متحقق نہ ہوگا۔ جیسے کہ ایک شخص ایک مکان کو دو آدمیوں کے پاس رہن رکھے (تو اس میں شرکت کا تحقق نہیں ہوتا۔)

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہبہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہبہ ہے۔ اسی بناء پر اگر یہ ہبہ کسی ناقابل تقسیم چیز میں ہوتا اور دونوں میں سے ایک قبول کر لیتا تو ہبہ درست ہوتا (معلوم ہوا کہ گویا ہر ایک کو الگ الگ نصف کا ہبہ کیا گیا لہٰذا ملکیت واحدہ نہ رہی)۔

دوسری بات یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف کی ملکیت ثابت ہوتی ہے تو تملیک کی بھی یہی صورت ہوگی کیونکہ

ملکیت تملیک کا حکم اور ثمرہ ہے۔ اور اس لحاظ سے ہبہ میں اشتراک کا تحقق ہو رہا ہے۔ رہن کی صورت اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ رہن کا حکم مرہون شئے کو روکنا ہوتا ہے اور حبس اور روکنے کا حق دونوں کو پورے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا رہن کی صورت میں کوئی اشتراک نہ رہا۔ اگر رہن رکھنے والا ان دونوں میں سے کسی ایک کا قرض ادا کر دے تو مرہون چیز سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا (جب تک کہ دوسرے کا قرض بھی ادا نہ کرے)۔

الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے۔ اگر کسی شخص نے دو محتاجوں پر دس درہم کا صدقہ کیا یا یہ دس درہم دونوں کو ہبہ کر دیے تو جائز ہوگا لیکن اگر یہی دراہم دو مالدار شخصوں پر صدقہ کیے یا انھیں بطور ہبہ دیے تو جائز نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ یہ صدقہ یا ہبہ دو مالدار شخصوں کے لیے بھی جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے ہبہ و صدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لیے مجاز قرار دیا ہے اور ان میں یہ صلاحیت بھی موجود ہے (کہ ایک لفظ کا ذکر ہو اور دوسرے کا مفہوم مراد لیا جائے) کیونکہ ہبہ و صدقہ میں سے ہر ایک تملیک بغیر معاوضہ ہے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے فقیر کو ہبہ کرنا بمعنی صدقہ ہے اور غنی کو صدقہ کرنا بمعنی ہبہ ہے)

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں صدقہ اور ہبہ کے حکم کے درمیان

فرق کیا ہے۔ لیکن مبسوط میں ہبہ و صدقہ کو یکساں قرار دیا ہے چنانچہ ہبہ کے مسئلہ کے بعد فرمایا کہ اسی طرح صدقہ بھی جائز نہیں۔ کیونکہ اشتراک ہبہ وصدقہ دونوں میں مانع ہے۔ اس لیے کہ دونوں قبضہ پر موقوف ہیں۔

الجامع الصغیر کی روایت کی بنا پر وجۂ فرق یہ ہے کہ صدقہ سے اللہ رب العزت کی رضاء کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات واحد ہے۔ اور ہبہ سے اس غنی شخص کی خوشنودی مقصود ہوتی ہے اور زیر بحث مسئلہ میں غنی دو شخص ہیں۔ (لہٰذا یہاں اشتراک موجود ہے جو قبضہ کی تکمیل سے مانع ہے)

کہا گیا ہے کہ الجامع الصغیر کی یہ روایت کہ صدقہ دو فقیروں پر درست ہے صحیح ہے اور مبسوط میں جس صدقہ کا ذکر ہے کہ وہ جائز نہیں۔ وہ دو مالدار شخصوں پر صدقہ ہے (اس سے مجازاً ہبہ مراد ہے)

اگر اس نے ایک مکان دو شخصوں کے لیے اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کے لیے دو تہائی ہیں اور دوسرے کے لیے ایک تہائی۔ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ البتہ امام محمدؒ جواز کے قائل ہیں۔

اگر اس نے یوں کہا کہ ایک کے واسطے نصف ہے اور دوسرے کے لیے نصف ہے تو اس میں امام ابویوسفؒ سے دو روایتیں ہیں امام ابوحنیفہؒ اپنے اصل پر قائم ہے اور امام محمدؒ اپنے اصل پر یعنی

امامؒ نے عدم جواز اور امام محمدؒ نے جواز کا فتویٰ دیا)۔
امام ابو یوسفؒ کے لیے وجہِ فرق یہ ہے کہ ہبہ کرنے والے کے موہوب چیز کے حصص کی تصریح کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملکیت موہوب چیز کے حصوں میں ثابت ہو اور اس سے اشتراک کا تحقق ہوجاتا ہے (جو اتمام ہبہ سے مانع ہے) اسی بناء پر یہ جائز نہیں کہ ایک شخص دو شخصوں کے پاس کوئی چیز رہن رکھے اور اس کے حصوں کی تصریح کردے (کہ مثلاً ایک کے پاس دو تہائی اور دوسرے کے پاس ایک تہائی ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت جواز کی ہے جس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ بیع کی طرح ہبہ سے مقصود تملیک ہوتی ہے۔ جس طرح اشتراک کے ہوتے ہوئے بھی بیع میں تملیک متصور ہوجاتی ہے اسی طرح ہبہ میں بھی متصور ہوجائے گی)۔

بَابُ مَا يَصِحُّ رُجُوعُهُ وَمَا لَا يَصِحُّ

(وہ ہبہ جس سے رجوع صحیح ہے اور جس سے رجوع صحیح نہیں)

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جب کسی شخص نے کسی اجنبی شخص کو کوئی چیز ہبہ کی تو اسے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ (اجنبی سے مراد ہر وہ شخص ہوتا ہے جس کے ساتھ قرابت محرمہ کا تعلق نہ ہو۔ اس لحاظ سے چچا زاد بھائی بہن اجنبی متصور ہوں گے۔ اسی طرح رضاعی بہن بھائی۔ اگرچہ ان سے حرمت ثابت ہے مگر یہ بھی اجنبی شمار ہوں گے۔ عینی شرح ہدایہ)

امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ ہبہ میں رجوع کا حق نہیں ہوتا اس کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہ کرے سوائے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے بیٹے کو ہبہ کرے۔

دوسری بات یہ ہے کہ رجوع تملیک کی ضد ہے۔ اور عقد

اپنی ضد کا متقاضی نہیں ہوا کرتا بخلاف والد کے جب کہ وہ اپنے بیٹے کو ہبہ کرے تو یہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق ہبہ نہیں ہوتا کیونکہ والد کے ہبہ کرنے کی صورت میں تملیک متحقق نہیں ہوتی اس لیے کہ بیٹا باپ کی جزء ہوتا ہے۔

ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے جب تک کہ اسے اپنے ہبہ کا عوض نہ دیا جائے (یعنی موہوب لہٗ کی طرف سے عوض مالی ہو یا واہب کی خدمت کر کے اس کا دل خوش کیا جائے) دوسری بات یہ ہے کہ عرف اور عادت کے مدنظر عموماً ہبہ سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہبہ کے بدلے کچھ عوض حاصل ہو لیکن جب عوض حاصل نہ ہوا تو اسے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔ کیونکہ عقد فسخ کو قبول کرتا ہے۔

امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ رجوع کے معاملے میں واہب مستقل بالاختیار نہیں ہوتا (کہ جب مرضی ہو رجوع کرلے) اور والد کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کیونکہ والد ضرورت کے وقت اس کا مالک بن جاتا ہے۔ اور ضرورت کے لیے مالک بننا رجوع ہی کا دوسرا نام ہے۔

امام قدوریؒ کا یہ کہنا فَلَهُ الرُّجُوعُ کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے بیانِ حکم ہے (جواز کے لحاظ سے) جہاں تک رجوع کرنے میں کراہت کا تعلق ہے وہ تو لازم ہوگی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے کہ اپنے ہبہ کی طرف رجوع کرنے والا اپنی کی ہوئی قے کی طرف رجوع کرنے والے کی طرح ہے۔ اس تشبیہ سے مراد رجوع کی قباحت کا اظہار ہے۔ پھر کچھ امور رجوع کرنے سے مانع ہیں جن میں سے بعض کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ہاں اگر موہوب لہٗ واہب کو اس ہبہ کا عوض دے دے (تو حقِ رجوع ساقط ہو جائے گا) کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ یا موہوب سے کوئی اضافہ متصل ہو جائے تو بھی رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ ممکن نہیں کہ اضافے کے علاوہ فقط موہوب شے کو واپس کر لیا جائے اور نہ یہ ممکن ہے کہ اضافے کے ساتھ موہوب چیز کو واپس لیا جائے کیونکہ اضافہ تو عقد کے تحت داخل ہی نہیں۔ یا یہ کہ متعاقدین میں سے ایک وفات پا جائے۔ اس لیے کہ موہوب لہٗ کی وفات سے ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے موہوب لہٗ کی زندگی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو (تو حقِ رجوع باقی نہیں رہتا)

اگر واہب مر گیا تو اس کے ورثاء کو عقد سے کوئی تعلق نہیں۔ (لہٰذا وارث کو رجوع کا حق نہ ہو گا) کیونکہ اس وارث نے تو عقدِ ہبہ کا انعقاد نہیں کیا۔

یا ہبہ کی ہوئی چیز موہوب لہٗ کی ملکیت سے خارج ہو جائے (مثلاً موہوب لہٗ موہوب چیز کو فروخت کر دے) کیونکہ موہوب لہٗ

کو اپنی ملکیت سے خارج کرنے کا حق واہب کی طرف سے قدرت و
اختیار دینے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔ لہذا اب واہب اس حق
کو سلب نہیں کر سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ملک کا جدید سبب پیدا
ہونے سے ملک بھی جدید ہو جاتی ہے (یعنی موہوب لہٗ نے جب
موہوب چیز فروخت کر دی تو مشتری کو یہ چیز سبب جدید سے حاصل
ہوئی ہو۔ لہذا واہب کو اسے فسخ کرنے کا حق نہیں)۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ایک شخص نے
کسی کو خالی زمین بطور ہبہ دی۔ پس موہوب لہٗ نے اس کے ایک
طرف کھجور کے درخت لگا لیے۔ یا اس میں مکان یا دکان یا جانوروں
کو چارہ ڈالنے کی جگہ بنا لی حالانکہ یہ سب کچھ اس زمین میں بطور
اضافہ کیا گیا (کیونکہ تعمیر کرنے سے سفیدہ زمین کی قیمت میں اضافہ
ہو جاتا ہے) تو واہب کو حق نہیں کہ وہ اس زمین میں سے کسی چیز کا بھی
رجوع کرے۔ کیونکہ یہ اضافہ زمین سے متصل اور وابستہ ہے۔ امام
محمدؒ کے اس قول وَکَانَ ذٰلِکَ زِیَادَۃً فِیْھَا (حالانکہ یہ سب کچھ
اس زمین میں بطور اضافہ کیا گیا) میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ
دکان کبھی اس قدر چھوٹی اور معمولی ہوتی ہے کہ اس قسم کی دکان
زمین میں بالکل اضافہ تصور نہیں کی جاتی۔ اور گاہے قطعہ زمین اس
قدر طویل و عریض ہوتا ہے کہ دکان یا مکان کی تعمیر صرف اسی جگہ
میں اضافہ شمار ہوتا ہے (باقی زمین میں نہیں) لہذا ایسی صورت میں

اس مخصوص جگہ کے علاوہ زمین کے دوسرے حصے میں رجوع ممنوع نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ اگر موہوب لہٗ نے ہبہ سے حاصل شدہ زمین کا نصف فروخت کر دیا تقسیم کیے بغیر۔ تو واہب باقی ماندہ نصف میں رجوع کر سکتا ہے۔ کیونکہ رجوع سے صرف اسی مقدار میں ہوتا ہے جس میں مانع پایا جا رہا ہو (اور جو حصّہ فروخت سے باقی ہے اس میں رجوع سے کوئی امر مانع نہیں)

اگر موہوب لہٗ نے ہبہ سے حاصل کردہ زمین سے کوئی حصّہ فروخت نہیں کیا تو واہب کو نصف حصّے رجوع کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ جب واہب کو پورے حصے میں رجوع کا اختیار ہے تو نصف حصّہ کے رجوع کا اس کو بدرجۂ اولیٰ اختیار حاصل ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو ہبہ کیا تو اس ہبہ سے رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب ذی رحم محرم کے لیے ہبہ کیا جائے تو اس سے رجوع نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایسے ہبہ کا مقصد صلہ رحمی ہوتا ہے اور یہ مقصد واہب کو حاصل ہو گیا (لہٰذا اب رجوع کی کوئی ضرورت نہ رہی)

اسی طرح اگر زوجین میں سے ایک دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کرے تو حق رجوع نہ ہوگا۔ کیونکہ اس ہبہ سے مقصد صلہ رحمی ہے جیسا کہ

قرابت کی صورت میں ہبہ سے مقصد صلہ رحمی ہوتا ہے۔ اس مقصد کو عقدِ ہبہ کے وقت دیکھا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر خاوند نے اسے کچھ ہبہ کرنے کے بعد نکاح کیا تو اسے موہوب میں رجوع کا حق حاصل ہوگا (کیونکہ بوقتِ عقد وہ اس کی بیوی نہیں تھی کہ صلہ رحمی کا تحقق ہو سکے) اگر ہبہ کرنے کے بعد خاوند اسے طلاق بائنہ دے کر جدا کر دے تو خاوند کو ہبہ سے رجوع کا حق نہ ہوگا۔ (کیونکہ ہبہ کے وقت وہ اس کی زوجہ تھی)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر موہوب لہٗ نے واہب سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے عوض یہ چیز لے لو۔ یا ہبہ کے بدلہ میں یا ہبہ کے مقابلہ میں یہ چیز لے لو۔ واہب نے اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لیا تو رجوع کا حق ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ واہب کو ہبہ کا مقصد (یعنی عوض) حاصل ہو چکا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں عبارات ایک ہی معنی کو ادا کر رہی ہیں (یعنی ہبہ کا معاوضہ حاصل ہونا)

اگر موہوب لہٗ کی طرف سے کسی اجنبی نے تبرع و احسان کے طور پر ہبہ کا عوض دے دیا اور واہب نے عوض پر قبضہ کر لیا تو حقِ رجوع باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ معاوضہ حقِ رجوع کے ساقط کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اجنبی کی طرف سے بھی صحیح ہوگا۔ جیسے کہ بدلِ خلع اور بدلِ صلح (ایک اجنبی کی طرف سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے)

اگر ہبہ کردہ چیز کے نصف میں کسی اور کی ملکیت ثابت ہو گئی تو موہوب لہٗ یا اس کی طرف سے معاوضہ ادا کرنے والا اجنبی عوض کے نصف میں رجوع کا حق رکھتا ہے کیونکہ نصف عوض کے مقابلے میں ہبہ کا جو حصہ تھا وہ موہوب لہٗ کے لیے سالم نہیں رہا۔

اگر عوض کے نصف میں کسی اور کی ملکیت ثابت ہو گئی تو واہب اپنے ہبہ سے کچھ واپس نہ لے گا۔ البتہ وہ باقی نصف عوض موہوب لہٗ کو واپس کر دے اور پھر اپنے ہبہ میں رجوع کرے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ واہب نصف ہبہ واپس لے سکتا ہے۔ اس صورت کو اس کے بالمقابل عوض کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے (یعنی جس طرح موہوب لہٗ نصف عوض واپس لے سکتا ہے اسی طرح واہب بھی نصف ہبہ واپس لے سکتا ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عوض میں سے جو حصّہ باقی رہ گیا ہے وہ ابتداء میں پورے ہبہ کا عوض بن سکتا تھا (یعنی اگر ابتداءً ہی نصف عوض پورے ہبہ کے عوض دیا جاتا اور واہب اسے قبول کر لیتا تو وہ ہبہ کا عوض بن سکتا تھا) لیکن نصف میں کسی دوسرے کی ملکیت ثابت ہونے سے ظاہر ہو گیا کہ اب صرف باقی ماندہ مقدار ہی عوض ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ واہب کو اختیار ہو گا (کہ یا تو وہی عوض رکھ لے یا ہبہ سے رجوع کر لے) کیونکہ واہب نے اپنا حق صرف اسی امید پر ساقط کیا تھا کہ یہ کل عوض اس کو سالم

طور پر حاصل ہو جائے گا. لیکن وہ حاصل نہ ہو سکا۔ تو اسے اختیار حاصل ہو گیا کہ باقی عوض واپس کر کے ہبہ سے رجوع کر لے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مکان ہبہ کیا اور موہوب لہٗ نے نصف مکان کا عوض واہب کو دے دیا تو واہب کو اس نصف کے سلسلے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہو گا جس کا عوض نہیں دیا گیا۔ کیونکہ رجوع سے مانع امر نصف کے ساتھ مخصوص ہے (لہٰذا نصف میں حق رجوع ساقط ہو گا اور دوسرے نصف میں باقی ہو گا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ واہب اور موہوب لہٗ دونوں کی باہمی رضامندی کے سوا رجوع درست نہ ہو گا۔ یا حاکم رجوع کا فیصلہ کر دے۔ اس لیے کہ رجوع کے جواز میں علماءِ فقہ کا اختلاف ہے (ہمارے نزدیک جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں) اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں کسی قدر کمزوری اور ضعف پایا جاتا ہے (کیونکہ احناف کے علاوہ دوسرے علماء جواز کے قائل نہیں) اس کے باوجود واہب کے مقصد کے حصول یا عدمِ حصول میں خفاء موجود ہے (کیونکہ حصولِ مقصد کوئی عینی شئے تو ہے نہیں کہ دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ واہب کا مقصد حاصل ہوا ہے یا نہیں) لہٰذا اس امر کی ضرورت در پیش آگئی کہ فیصلہ باہمی رضامندی سے یا حکمِ حاکم سے ہو۔ حتیٰ کہ اگر کسی غلام کا ہبہ کیا جائے

اور واہب رجوع کرے لیکن موہوب لہٗ حکمِ قاضی سے پہلے اسے
آزاد کر دے تو اس کا آزاد ہونا نافذ ہوگا۔ اگر موہوب لہٗ نے واہب
کے رجوع کے بعد دینے سے انکار کیا اور موہوب چیز تلف ہوگئی
تو موہوب لہٗ اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ موہوب چیز میں موہوب لہٗ
کی ملکیت قائم ہے۔ اسی طرح اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد موہوب
چیز موہوب لہٗ کے پاس تلف ہوگئی تو بھی موہوب لہٗ ضامن نہ ہوگا
(جب کہ دینے سے منکر نہ ہو) اس لیے کہ موہوب لہٗ کا پہلا قبضہ
قبضۂ ضمانت نہیں تھا اور یہ موجود قبضہ اسی سابق قبضے پر دوام و
استمرار ہے۔ البتہ اگر قضاءِ قاضی کے بعد واہب طلب کرے اور
موہوب لہٗ واپسی میں رکاوٹ ڈالے تو ضامن ہوگا کیونکہ اس صورت
میں موہوب لہٗ کی طرف سے تعدّی پائی جاتی ہے۔

جب واہب نے بحکم حاکم یا باہمی رضامندی سے رجوع کیا تو
یہ رجوع اصل معاملۂ ہبہ کا فسخ ہوگا اور واہب کا قبضہ بھی شرط نہ
ہوگا (یعنی قبضہ کے بغیر ہی واہب کی ملکیت متحقق ہو جائے گی)۔
مشترک چیز میں بھی رجوع صحیح ہوتا ہے (مثلاً موہوب لہٗ نے غیر مقسوم
زمین کا نصف ہبہ کر دیا تو باقی نصف میں واہب کا رجوع درست
ہوگا) کیونکہ پہلا عقد دو صفات کا حامل تھا ایک تو وہ جائز طور
پر ہبہ واقع ہوا تھا۔ دوسرے وہ اصل کے لحاظ سے موجب فسخ
تھا (یعنی واہب کو حق تھا کہ قضاءِ قاضی یا باہمی رضامندی سے

فسخ کردے) لہذا واہب عقدِ ہبہ کو فسخ کر کے اپنا حق بھرپور طور پر وصول کرنے والا ہوگا جو اس کے لیے ثابت ہے۔ اس لیے فسخ کے اثرات کا علی الاطلاق ظہور ہوگا (خواہ ہبہ بدستور موجود ہو یا اس میں اشتراک ہو گیا ہو) بخلاف اس صورت کے جبکہ مبیع کو کسی عیب کی بناء پر واپس کیا جائے بعد اس کے کہ مشتری اس پر قبضہ کر چکا ہے۔ کیونکہ وہاں مبیع میں مشتری کا حق وصفِ سلامت ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا حق عقد کو فسخ کرنے کا ہو۔ لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا (کہ عیب کی وجہ سے مبیع کی واپسی اگر قاضی کے فیصلہ سے ہو تو یہ فسخِ عقد ہے۔ اگر باہمی رضامندی سے ہو تو عقدِ جدید ہوگا۔ یعنی مبیع کی واپسی علی الاطلاق فسخِ عقد نہیں لیکن ہبہ سے رجوع علی الاطلاق فسخ ہوتا ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ہبہ کردہ چیز تلف ہو گئی اور بعد میں اس چیز پر کسی دوسرے حقدار کا حق ثابت ہو گیا اور اس حق دار نے موہوب لہٗ سے ضمان وصول کر لیا تو موہوب لہٗ واہب سے کسی چیز کا رجوع نہیں کرے گا۔ کیونکہ ہبہ تو احسان کا ایک معاملہ ہے لہذا اس میں ضروری نہیں ہوتا کہ وہ چیز موہوب لہٗ کے پاس صحیح و سالم بھی رہے اور موہوب لہٗ ہبہ قبول کرنے میں واہب کے لیے عامل یا کام کرنے والا نہیں ہوتا (جیسا کہ ودیعت کی صورت میں مودَع حفاظت کے سلسلے میں مودِع کے لیے عامل

ہوتا ہے۔ اگر موَدَع کے پاس ودلیعت تلف ہو جائے اور بعد میں اس کا کوئی حقدار نکل آئے جو موَدَع سے ضمان وصول کرے تو موَدَع مودِع سے رجوع کا حق دار ہوگا۔ کفایہ شرح ہدایہ) اور دھوکا اس عقد میں رجوع کا سبب ہوتا ہے۔ جو عقد معاوضہ کے ضمن میں واقع ہو۔ اگر دھوکا کسی ایسے معاملہ کے ضمن میں پیش آئے جو عقد معاوضہ کے علاوہ ہے تو اس صورت میں دھوکا رجوع کا سبب نہیں ہوا کرتا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے عوض کو شرط قرار دیتے ہوئے ہبہ کیا تو ایک ہی مجلس میں دونوں کا عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہوگا۔ لیکن ایسا ہبہ اشتراک کی وجہ سے باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے (اگرچہ انتہاء کے لحاظ سے بیع ہو جائے گا کیونکہ مبادلہ میں مال بالمال کی نوعیت پائی جاتی ہے) اگر دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا تو عقد صحیح ہوگا اور یہ بیع کے حکم میں ہو گیا جیسے عیب اور خیارِ رؤیت کی بناء پر واپس کیا جا سکتا ہے اور اس میں حقِ شفعہ بھی ثابت ہوگا کیونکہ یہ انتہاء کے لحاظ سے بیع ہے (تو بیع کے تمام لوازم اس کے لیے ثابت ہوں گے)

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ یہ معاملہ ابتداء اور انتہاء دونوں لحاظ سے بیع کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں۔ یعنی کسی کو بعوض مالک بنا دینا اور عقود میں معانی کا

اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی بناء پر آقا کا غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا
دراصل اس کا اعتاق اور آزاد کرنا ہوگا۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ہبہ دو جہتوں پر مشتمل ہے (لفظ کی جہت
کے پیشِ نظر ہبہ ہے اور معنی کی جہت کے مدِّ نظر بیع ہے) لہٰذا جہاں تک
ممکن ہے دونوں جہتوں پر عمل کرتے ہوئے دونوں صورتوں کو جمع کیا
جائے گا اور یہاں دونوں جہتوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ ہبہ کا حکم یہ
ہے کہ ملکیت کا ثبوت قبضہ تک موخر کر دیا جائے اور کبھی بیع
میں بھی ایسی صورت پیش آجاتی ہے چنانچہ بیع فاسد میں قبضہ ہونے
تک ثبوت ملکیت میں تاخیر ہو جاتی ہے اور بیع کا حکم لزوم ہے۔
(یعنی بیع عقدِ لازم ہے) اور ہبہ بھی عوض دے دینے کی صورت میں لازم
ہو جاتا ہے۔ پس ہم نے ہبہ بشرط العوض میں دونوں جہتوں کو جمع کر
دیا (کہ ایسے ہبہ کو ابتداءً ہبہ قرار دیا اور انتہاءً بیع شمار کیا) بخلاف اس
صورت کے جب کہ غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کیا جائے کیونکہ اس
صورت میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں اس لیے کہ غلام اپنے نفس
کے مالک ہونے کی اہلیت سے محروم ہوتا ہے (لہٰذا اس صورت میں
بیع کا معنوی لحاظ کرتے ہوئے اسے اعتاق شمار کیا گیا)

فَصۡلٌ

(ہبہ کے متفرق مسائل کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے جاریہ کے حمل کو مستثنیٰ کرتے ہوئے جاریہ کا ہبہ کیا تو ہبہ صحیح ہوگا لیکن استثناء باطل ہوگا۔ کیونکہ استثناء کا عمل اسی محل میں مؤثر ہوتا ہے جس محل میں عقد عمل کرتا ہے اور ہبہ حمل پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ حمل تو ایک وصف ہے (کوئی مال عین نہیں) جیسا کہ کتاب البیوع میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ تو استثناء کو شرطِ فاسد کی حیثیت حاصل ہوگی اور ہبہ ایسا عقد ہے جو فاسد شرائط سے باطل نہیں ہوتا لہٰذا اس شرط کو لغو قرار دیا جائے گا (بخلاف بیع۔ اجارہ اور رہن وغیرہ کے کہ یہ شرائط فاسدہ سے باطل ہو جاتے ہیں)۔

نکاح، خُلع اور قتلِ عمد کے قصاص سے بدلِ صلح کا یہی حکم ہے کہ یہ معاملات شرائط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے۔ البتہ بیع، اجارہ

اور رہن کی صورت ان سے مختلف ہے کہ یہ معاملات فاسد شروط سے باطل ہو جاتے ہیں۔

اگر اس طرح ہو کہ جو باندی کے پیٹ میں ہے اسے آزاد کر دے پھر باندی کا ہبہ کرے تو جائز ہوگا کیونکہ حمل واہب کی ملکیت میں باقی نہ رہا تو واہب کا اس طرح ہبہ کرنا مستثنیٰ کے مشابہ ہوگا (یعنی استثناء سے یہ معلوم ہو گیا کہ مستثنیٰ ابتداء کلام میں داخل ہی نہ تھا۔ مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح ہبہ سے پہلے حمل کو آزاد کرنے سے حمل پر واہب کا ملک باقی نہیں رہتا اسی طرح حمل کے استثناء سے بھی حمل واہب کے ملک میں باقی نہیں رہتا کیونکہ استثناء باطل قرار دیا جاتا ہے۔ عینی شرح ہدایہ)

مسئلہ:۔ اگر واہب نے حمل کو مدبر بنا دیا۔ پھر جاریہ کا ہبہ کیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ہبہ کے وقت حمل پر واہب کی ملکیت باقی ہے (اس لیے مدبر بنانے کے ثمرات تو واہب کی موت کے بعد مترتب ہوتے ہیں) لہٰذا واہب کا اس طرح ہبہ کرنا استثناء کے مشابہ نہ ہوگا اور حمل کے مدبر بنائے جانے کی وجہ سے یہ بھی ممکن نہیں رہا کہ ہبہ کو حمل میں بھی جاری کر دیا جائے۔ لہٰذا یہ ہبہ یا تو مشترک چیز کا ہبہ ہوگا یا ایسی چیز کا ہبہ ہوگا جو مالک یعنی واہب کی ملکیت کے ساتھ مشغول و مصروف ہے (ایسی صورتوں میں ہبہ کا جواز باقی نہیں رہتا)۔

مسئلہ:۔ اگر واہب نے اس شرط پر جاریہ کا ہبہ کیا کہ موہوب لہٗ اسے واپس لوٹا دے گا یا اُسے آزاد کر دے گا یا اسے اُمِّ ولد بنا دے گا یا موہوب لہٗ کو ایک مکان ہبہ کیا یا بطور صدقہ دیا۔ اس شرط پر کہ موہوب لہٗ مکان کا کچھ حصّہ اسے واپس کر دے گا یا مکان سے کچھ حصہ بطور معاوضہ واہب کو دے گا تو ہبہ جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔ کیونکہ یہ شرائط عقدِ ہبہ کے مقتضیٰ کے خلاف ہیں۔ لہٰذا ان شرائط کو باطل و فاسد قرار دیا جائے گا اور ہبہ شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوا کرتا۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عُمریٰ کرنے کو جائز قرار دیا اور عُمریٰ کرنے والے کی شرط کو باطل شمار فرمایا (عُمریٰ کی تفصیل آئندہ سطور میں بیان کی جائے گی) بخلاف بیع کے کہ وہ شروطِ فاسدہ سے باطل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مع شرط سے ممانعت فرمائی۔

دوسری بات یہ ہے کہ شرطِ فاسد معنوی طور پر ربوٰ یعنی سود کے مترادف ہے لیکن اس کا اثر عقود معاوضات میں ہوتا ہے ان معاملات اور عقود میں نہیں ہوتا جو تبرّع اور احسان سے تعلق رکھتے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جس شخص کے دوسرے پر ہزار درہم بطور قرض ہوں اور قرض خواہ نے کہا جب کل کا دن آئے گا تو یہ ہزار تیرے لیے ہوں گے یا تو ان سے بری ہے یا

قرض خواہ نے یوں کہا کہ جب تو مجھے نصف رقم ادا کر دے تو باقی نصف تیرے لیے ہو گی۔ یا تو باقی نصف سے بَری ہے۔ تو یہ تملیک یا ابراء ۃ باطل ہو گی (اور ہزار درہم بطور قرض بحالہ موجود رہیں گے) کیونکہ بری کرنا ایک لحاظ سے تملیک ہوتا ہے اور ایک لحاظ سے اسقاط ہوتا ہے (یعنی ابراء میں دوسرے کو مالک بنا دیا جاتا ہے کہ جو کچھ تیرے ذمہ تھا اب اس کا تو مالک ہے یا واجب فی الذمہ حق کو ساقط کر دیا جاتا ہے) اور جس پر قرض ہوتا ہے اسے قرض کا ہبہ کرنا قرض سے بَری کرنا ہے۔ ابراء کا من وجہ تملیک ہونا اور من وجہ اسقاط ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ قرض ایک وجہ سے مال ہوتا ہے تو اس جہت سے اس کا ہبہ تملیک ہو گا اور وہ قرض ایک جہت سے وصف ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کا ہبہ اسقاط ہے۔ انھیں دو حیثیتوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہم نے کہا کہ وہ رد کر دینے سے رد ہو جاتا ہے (اور یہ تملیک کی علامت ہے) اور وہ قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا (یہ علامت اسقاط ہے۔ یعنی رد کی صورت میں اگر مقروض کہے کہ میں ابراء قبول نہیں کرتا تو قرض خواہ کا کہنا رد ہو جائے گا اور یہ علامتِ تملیک ہے اور اسقاط کی صورت میں جب قرض خواہ نے اپنا حق ساقط کیا تو ساقط ہو جائے گا اور مقروض کے قبول کرنے پر اسقاط موقوف نہ ہو گا)

شرط کے ساتھ معلق کرنا صرف ایسی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے

جو محض اسقاط کے قبیل سے ہوں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہو جیسے طلاق و عتاق (کہ ان میں تملیک کے معنی نہیں پائے جاتے) لہٰذا تعلیق بالشرط ان چیزوں سے آگے متعدی نہ ہوگی (یعنی متن میں مذکور مسئلہ میں ابراء درست نہیں کیونکہ وہ معلق بالشرط ہے کہ کل کا دن آئے گا تو یہ رقم تیرے لیے ہوگی یا تو اس سے بری ہے۔ کیونکہ یہ ابراء من وجہ تملیک ہے اور من وجہ اسقاط ہے۔ حالانکہ یہ مسلمہ اصول ہے کہ شرط کی وہ اشیاء معلق ہو سکتی ہیں جن میں صرف اسقاط کے معنی پائے جاتے ہوں۔ جیسے طلاق یا عتاق کے ذریعے قسم کھائی جائے۔ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ یا غلام سے کہے کہ اگر فلاں کام ہوگیا تو تجھے طلاق ہے یا تو آزاد ہے تو یہ تعلیق بالشرط صحیح ہے کیونکہ ان صورتوں میں تملیک کا کوئی شائبہ نہیں بلکہ اسقاط محض ہے۔ مگر متن میں مذکور صورت میں چونکہ من وجہ تملیک موجود ہے لہٰذا شرط لغو ہوگی اور قرض بحالہ باقی رہے گا)

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا اور عُمریٰ جائز ہے اس طرح کہ وہ عُمریٰ کردہ زمین یا جائیداد اس شخص کے لیے ہو جائے جس کے لیے عُمریٰ کیا گیا ہے۔ یعنی اس کی زندگی میں اس کے لیے ہوگی اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثاء کے لیے ہوگی اس حدیث کی بناء پر جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عُمریٰ کو جائز اور شرط کو باطل قرار دیا۔

عُمریٰ کا معنی یہ ہے کہ ایک شخص اپنا مکان مدت العمر کے لیے

معمر لہٗ کو دے دے۔ اس شرط پر کہ جب معمر لہٗ وفات پا جائے تو یہ
مکان عُمریٰ کرنے والے کی طرف واپس آ جائے۔ پس تملیک درست
ہوگی اور شرط باطل ہوگی اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے روایت کی
ہے۔ اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ ہبہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں
ہوتا (عُمریٰ بھی چونکہ ہبہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا شرط لغو ہوگی اور
عُمریٰ کردہ مکان معمر لہٗ کی وفات کے بعد ورثاء کا ہوگا)

مسئلہ:۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رُقبیٰ باطل ہے
(ایک شخص دوسرے سے کہے کہ دَارِی لَکَ رُقبیٰ کہ میرا دار تیرے لیے
رُقبیٰ ہے) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رُقبیٰ جائز ہے۔ کیونکہ لَکَ یعنی
تیرے واسطے کہنے سے تملیک حاصل ہوگئی۔ اور رُقبیٰ کی شرط، عُمریٰ کی
شرط کی طرح فاسد ہوگی (رُقبہ کے معنی انتظار کرنا۔ اسے رُقبہ اس لیے
کہا جاتا ہے کہ ایک شخص کو دوسرے کی موت کا انتظار رہتا ہے۔
تو طرفین کے نزدیک وہ رُقبیٰ باطل ہے جس میں کہا جائے کہ اگر تو مجھ
سے پہلے مر گیا تو مکان میرا اور میرے بعد میرے ورثاء کا ہوگا اور اگر
میں پہلے مرا تو یہ مکان تیرا اور تیرے ورثاء کا ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ
کے نزدیک چونکہ یہ تملیک ہے لہٰذا جائز ہوگا)

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
نے عُمریٰ کو جائز قرار دیا اور رُقبیٰ کو رد فرما دیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک رُقبیٰ کے معنی یہ ہیں کہ

اگر میں تجھ سے پہلے مرا تو یہ چیز تیرے لیے ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مرا تو یہ چیز میرے لیے ہے۔ اور رُقبیٰ مراقبت سے مشتق ہے گویا کہ ہر ایک کو دوسرے کی موت کا انتظار ہوتا ہے۔ اور درحقیقت اس صورت میں تملیک کو ایسی چیز کے ساتھ معلّق کرنا ہے جو محلِّ خطر میں ہے (شاید مکان کا مالک پہلے وفات پائے یا نہ پائے) لہٰذا یہ تعلیق باطل ہوگی۔

جب طرفین کے نزدیک رُقبیٰ صحیح نہ رہا۔ تو وہ مکان جو بطور رُقبیٰ دیا تھا وہ اس کے پاس عاریت ہوگا۔ کیونکہ رُقبیٰ دینا مطلقاً اس سے نفع حاصل کرنے کی اجازت کو بھی متضمن ہے (لہٰذا طرفین اس صورت کو ہبہ کی بجائے عاریت پر محمول فرماتے ہیں)۔

فَصْلٌ فِی الصَّدَقَةِ

(صدقہ کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ہبہ کی طرح صدقہ بھی قبضہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا (یعنی صدقہ پر ملکیت قبضہ ہی سے ثابت ہوتی ہے) کیونکہ ہبہ کی طرح صدقہ بھی تبرّع اور احسان کا معاملہ ہے۔ تو جو مشترک چیز قابل تقسیم ہو اس کا صدقہ جائز نہ ہوگا اس کی دلیل ہم ہبہ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ (مشترک چیز کے صدقے میں یہ صورت پیش آتی ہے کہ صدقہ دینے والے نے صدقہ کا ارادہ کیا تھا تقسیم کا التزام نہیں کیا تھا۔ اگر مشترک چیز سے صدقہ دیا جائے تو صدقہ لینے والا اس چیز میں دوسرے کا شریک ہو جاتا ہے اور شریک جب تقسیم کا مطالبہ کرے تو تقسیم لازم ہوگی پس اس پر ایسی چیز لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا۔ لہٰذا مشترک صدقہ باطل ہے۔ کفایہ)

صدقہ میں رجوع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ صدقہ کا مقصود اجر و ثواب

ہے اور وہ حاصل ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کسی غنی شخص کو صدقہ دیا تو استحسان کے پیش نظر اس سے رجوع نہیں کر سکتا (قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اسے رجوع کا حق حاصل ہو کیونکہ صدقہ مالدار شخص کے حق میں ہبہ ہے) کیونکہ کبھی مالدار کو صدقہ دینے کا مقصد بھی ثواب ہوتا ہے اور وہ حاصل ہو گیا لہٰذا رجوع نہیں کر سکتا (شاید مالدار شخص مسافر ہو تو اسے صدقہ دینے میں یقیناً ثواب ہے) اسی طرح اگر وہ فقیر کو کوئی چیز ہبہ کر دے تو اسے رجوع کا حق نہ ہوگا کیونکہ فقیر کو ہبہ کرنے کا مقصد ثواب کے سوا اور کیا ہے۔ اور ثواب تو حاصل ہو گیا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے نذر مانی کہ وہ اپنا مال صدقہ کر دے گا۔ تو اس جنس کا مال صدقہ کرنا ضروری ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور جس شخص نے نذر مانی کہ وہ اپنی تمام ملک صدقہ کر دے گا تو اس پر سارے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے۔ اور دوسری اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ اور ہم نے مسائل قضا میں دونوں صورتوں میں فرق دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے۔

(جہاں یہ مسئلہ بیان کیا۔ کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو تمام مال دینے کے بعد وہ ضروریات زندگی کی کفالت کیسے کرے گا۔ اگر قرض حاصل کرنے کی کوشش کرے تو شاید حاصل نہ کر سکے۔

یا اگر قرض مل جائے تو شاید ادائیگی پر قادر نہ ہو سکے۔ تو اسے ان حالات میں کیا کرنا چاہیے اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں) ایسی صورت میں نذر ماننے والے سے کہا جائے گا کہ تو اس قدر مال اپنے پاس روک لے کہ جس سے تو اپنے اور اپنے اہل و عیال کے مصارف کی کفالت کر سکے حتیٰ کہ تو کچھ مال کما لے۔ جب کچھ مال کما لے تو وہ اس قدر مال صدقہ کر دے جس قدر اس نے اپنے اور اپنے اہل و عیال کے اخراجات کے لیے روک لیا تھا۔ یہی مسئلہ ہم پہلے بھی کتاب القضاء کے باب القضاء بالمواریث میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

فهرس موضوعات

كتاب الإقرار والصلح والمضاربة والوديعة والعارية والهبة